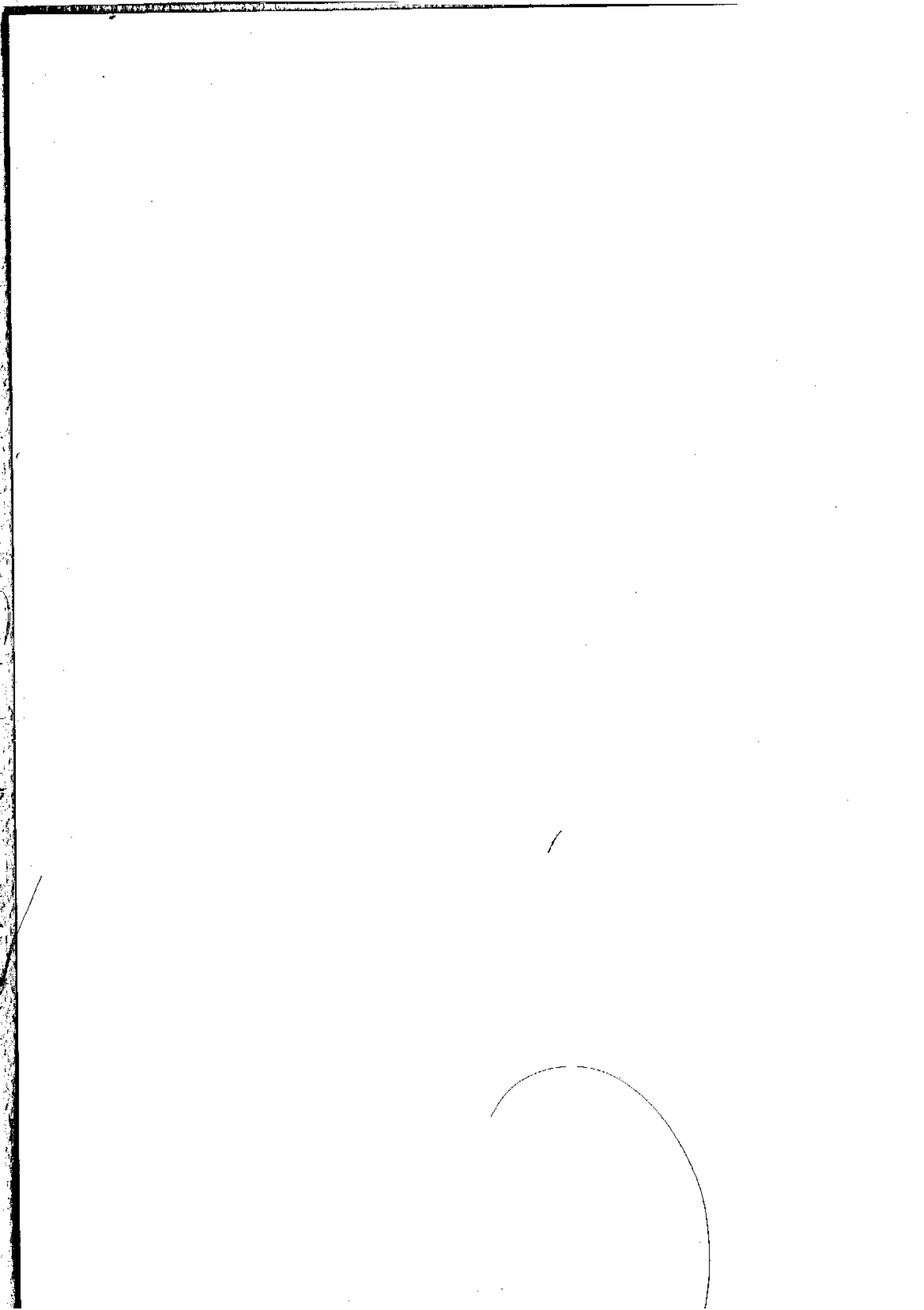
GORGIAS Y PARMÉNIDES

GIORGIO COLLI

sextopiso



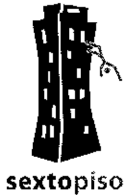
Gorgias y Parménides

Lecciones 1965-1967

Gorgias y Parménides
Lecciones 1965-1967

Giorgio Colli

Traducción de Miguel Morey



Título original
Gorgia e Parmenide

Los derechos de este libro fueron negociados a través
de la Agencia Literaria Ute Körner, S.L., Barcelona

Primera edición: 2012

París #35-A
Colonia Del Carmen,
Coyoacán, C.P. *04100*, *México*, D.F.
t. 5689 6381; f. 5336 4972

Sexto Piso España, S. L.
Camp d'en Vidal 16, local izda
Barcelona, 08021, España
t. 93 414 7047

www.sextopiso.com

Diseño
Estudio Joaquín Gallego

Formación
Quinta del Agua Ediciones

ISBN: 978-607-7781-31-8

Impreso en México

ÍNDICE

NOTA DEL EDITOR

Con este volumen, que recoge las lecciones de los años 1965-1966 y 1966-1967 sobre Gorgias de Leontinos y Parménides de Elea, continúa la publicación de los cursos dictados por Giorgio Colli en la Universidad de Pisa.

Los cursos sobre Gorgias y Parménides que se proponen aquí al lector son la continuación directa del curso sobre Zenón de Elea –publicado en esta colección en 1998*– y constituyen un tríptico, un estudio en profundidad, de la escuela eleática.

Ernesto Berti, estudiante entonces y ahora profesor de Filología Clásica, siguió asiduamente las lecciones de aquellos años y las registró con particular cuidado en cuadernos de apuntes (tres para el primer y tercer año, dos para el segundo), que son, en buena parte de los casos, verdaderas y exactas transcripciones literales de las palabras de Colli.

Que Colli concedía una particular importancia a estos tres cursos está documentado por el largo fragmento titulado *Planes de libros* –publicado ahora en *La raggione errabonda. Quaderni postumi*; RE [288]–, cuya fecha se sitúa entre el 15 y el 25 de septiembre de 1967. Entre otros planes, se encuentra uno, titulado *Origine della dialettica*, que transcribo:

Introducción
Separación mística de lo sensible (espacio-tiempo)
I Parménides
– Las tres vías.

* El número 16 de la Biblioteca Filosofica de Adelphi Edizioni de Milán [trad. cast. de M. Morey en Sexto Piso, México/Madrid 2006]. Los cursos sobre Gorgias y Parménides llevan el número 22 de la misma colección.

– Naturaleza del conocimiento inmediato. Carácter
fluctuante y anti-dogmático.

discursivo.

ıctivo

seo de

ientos con
to aristocrá-
ra de Platón
la por esta
listorsión

mos los temas
)69).

ıblicado sobre
as, no preten-
r *Origine della*
i dejó de lado
remitiéndose
ente todos los
:anto filológi-
e las lecciones
la génesis de
acimiento y la
ivo de la razón
es, tal como la
967, posterior

– La ley del ser y el origen del pensamiento

II Zenón

– βοήθεια.

– Fundación de la dialéctica. Método destr
encubierto.

III Gorgias

– Nihilismo: destrucción abierta.

– Mezcla con la esfera político-retórica. D
poder.

Conclusión.

Ocultamiento y luego distorsión (encubrin
finalidad política en lugar del encubrimien
tico de Zenón) de la destructividad en la ob
y Aristóteles. Toda su filosofía está domina
perspectiva. La que vendrá después es una
de los términos de Platón y Aristóteles.

El plan nunca se llevó a cabo, aunque encontra
en la tercera parte de *Filosofía de la expresión* (1

El volumen que ahora propongo, junto al ya pı
Zenón, no es un ensayo de Colli sobre los eléat
de por tanto sustituir lo que hubiera podido se
dialettica. En el desarrollo de los cursos, Col
deliberadamente toda literatura especializada
a las ediciones existentes; afrontó exhaustivan
textos con todos los problemas que suscitan,
cos como filosóficos. No obstante, el conjunto c
de aquellos años restituye momento a moment
la interpretación colliana de los eléatas, del n
expansión de la dialéctica y del desarrollo suces
como *hybris* constructiva en Platón y Aristótel
vemos apuntada en el plan de septiembre de 1

en pocos meses a la conclusión de los tres cursos. Las palabras de Colli, conservadas por los apuntes de Berti, nos permiten seguir al detalle el punto nodal de aquella indagación filosófica centrada sobre el eleatismo, cuyo principio se encuentra en *La naturaleza ama esconderse* y que en adelante volverá constantemente en todas sus obras principales, como atestigua la cantidad de referencias que pueden establecerse y que, en parte, he señalado en las notas. La prosecución a lo largo del tiempo de la especulación ligada al argumento de estas lecciones prueba, por otra parte, lo dignos de consideración que son los apuntes de Berti.

Sin embargo, al publicar estos cuadernos de apuntes, lo hago confiando en que el lector tenga en consideración sus límites inevitables y esté dispuesto a recorrer por su cuenta la indagación a la que aquí se alude. Su rastro es recuperable a través de las palabras que Colli consideró importante decir, en aquellos años, en el ámbito de las lecciones universitarias.

La presente edición se basa en la fotocopia conservada por Colli de los cuadernos de apuntes que Berti le había prestado al final de los cursos. Mi padre los leyó, como se desprende de los subrayados, de las correcciones y de las anotaciones autógrafas que aparecen y confirman la consideración que merecen.

Más en detalle, he tenido en cuenta —para este volumen sobre Gorgias y Parménides— los siguientes materiales, clasificados en la sección 8 del Archivi Giorgio Colli de Florencia (www.giorgiocolli.org):

> B I. Fotocopia de dos cuadernos de apuntes ms. de E. Berti del curso 1965-1966 sobre Gorgias, con subrayados y notas autógrafas de Colli a bolígrafo rojo y negro. En especial:
>
> > I.1: treinta y seis fotocopias del primer cuaderno, parcialmente numerado del 1 al 72, con las lecciones del 25 de noviembre de 1965 al 10 de marzo de 1966 (principio);

I.2: diecisiete fotocopias del segundo cuaderno, enteramente numeradas de 1a a 32a, con las lecciones del 10 de marzo de 1966 (final) al 28 de abril de 1966.

B II. Glosas autógrafas de Colli a bolígrafo negro, rojo y verde al margen de DK II 279-283, en la BC.

C I. Fotocopia de tres cuadernos de apuntes ms. de Ernesto Berti del curso 1966-1967 sobre Parménides, con subrayados y notas autógrafas de Colli a bolígrafo rojo y negro. En especial:

I.1: treinta y seis fotocopias del primer cuaderno, enteramente numeradas de 1 a 72, con las lecciones del 24 de noviembre de 1966 al 23 de febrero de 1967 (principio);

I.2. treinta y seis fotocopias del segundo cuaderno, enteramente numeradas de 1a a 72a, con las lecciones del 23 de febrero (final) al 29 de abril de 1967 (principio);

I.3. dos fotocopias del tercer cuaderno, enteramente numeradas de 1b a 4b, con las lecciones del 29 de abril (final) y el 5 de mayo de 1967.

C II. Dos páginas de tamaño pequeño, halladas en el interior del ejemplar de DK I de la BC, manuscritas por Colli en las dos caras, a bolígrafo negro, rojo y verde, con apuntes relativos al curso sobre Parménides.

C III. Glosas autógrafas de Colli a bolígrafo negro y rojo, al margen de DK I 222, 235 y 244 en la BC.

D. Dos fichas de tamaño pequeño, numeradas, manuscritas por Berti en una cara, conteniendo un índice de los cursos 1964-1965 y 1965-1966.

El material clasificado en el archivo como A corresponde al curso sobre Zenón.

La edición que propongo consiste en la transcripción de los cuadernos de Berti, de los que se han completado las abreviaturas, resuelto los anacolutos, eliminado algunas palabras repetidas y trasladado el discurso a primera persona en los casos en que no estaba así ya en los apuntes. Además, he corregido la forma gramatical y he modificado algunas frases, cuando lo he

juzgado oportuno para la comprensión del texto; no he suprimido ningún pasaje. Las cursivas reproducen los subrayados autógrafos de Colli en las fotocopias; cuando ha sido necesario, se ha corregido la puntuación. Los textos originales griegos, sobre los que versaban las lecciones, pero que en los cuadernos estaban reproducidos parcialmente o sólo señalados, se han reproducido íntegramente, controlando y unificando las referencias. Las traducciones que los acompañan –cuando no se indica expresamente otra cosa– son mías, y tienen en cuenta, cuando existen, las traducciones hechas por Colli durante las lecciones; en este caso, no se han uniformado. También he tenido presente siempre la traducción de Pasquinelli y, naturalmente, la interpretación de los pasajes dada en los cuadernos. En las notas he indicado las anotaciones al margen y los añadidos autógrafos en el manuscrito, las referencias no explícitas a *autores antiguos y modernos* (reproduciendo también extensamente algunos pasos), los apuntes y las glosas de Colli pertinentes al curso (B II, C II y C III); y muy especialmente las referencias a sus obras publicadas, de las que en algún caso he reproducido breves pasajes particularmente significativos para la comprensión del texto. He reproducido también las notas de Berti, que en sus cuadernos suelen ir entre corchetes.

Expreso nuevamente mi gratitud a Ernesto Berti, además de por la disponibilidad ante mis consultas que siempre ha mostrado, por la atenta relectura de sus apuntes y la revisión de las pruebas de imprenta. Su trabajo ha sido fundamental para decidir muchos pasajes difíciles y para corregir no pocos errores que yo había cometido.

Enrico Colli

NOTA

De joven tuve la fortuna de encontrar a Giorgio Colli y de frecuentar durante tres años consecutivos sus clases. Sus cursos no atraían a demasiados estudiantes, tal vez porque, enseñando filosofía griega, se obstinaba en explicar y discutir los textos en lengua original. Por lo que sé, prácticamente los únicos estudiantes que entraron en diálogo significativo con Colli en los años precedentes —pienso concretamente en Graziano Arrighetti, Antonio Carlini y Claudio Moreschini— provenían del campo de la Filología Clásica, ninguno de los estudios oficiales de Filosofía. No parece que, en aquellos años, en el Instituto pisano de filosofía se hubieran dado cuenta de la grandeza del hombre al que habían confiado el encargo de enseñar Historia de la filosofía antigua.

Le escuchábamos un pequeño grupo de estudiantes, tampoco lo suficientemente homogéneo ni constante en la asistencia. A veces, sólo dos. Una vez, durante el último curso, sobre Parménides, al que asistí libremente sin obligaciones de examen por estar ya licenciado, Colli me expresó, con su estilo discreto, un medio agradecimiento: mi asiduidad le había permitido anticipar lo que podía explicar en la clase y mantener un hilo coherente en sus cursos.

Era casi inevitable que las lecciones asumieran a menudo el aspecto de una conversación, y que ésta prosiguiera incluso más allá de la hora canónica en el atrio del Colegio Ricci o en la plaza Carrara. En este sentido, los cuadernos, por lo que puedo recordar, no dan testimonio adecuadamente. Al principio, los apuntes están tomados directamente en clase, pero pronto (no puedo ni tratar de dar una fecha), para aclararme mejor, comencé a escribirlos en páginas sueltas y recopiarlos

o recomponerlos en el cuaderno después de cada lección. La razón era precisamente el hecho de que pronto empezaron a surgir discusiones, y preguntando y objetando me era imposible tomar a la vez apuntes que pudieran seguir siendo lo suficientemente claros cuando pasara el tiempo. Con este cambio los apuntes ganaron ciertamente en legibilidad, pero dejaron de reflejar la vivacidad de la situación real. Por otra parte, tampoco se proponían reflejarla. Por lo menos los cuadernos del primer curso, sobre Zenón de Elea, no tenían otro destinatario sino yo mismo, y nunca hubiera imaginado que alguien pudiera mostrar interés por ellos.

La situación es ligeramente diferente con los cuadernos de los cursos sucesivos. Al final del curso sobre Zenón, mis apuntes permitieron a varios colegas, estudiantes aunque no asiduos, aprobar su examen. Un día Giorgio Colli me los pidió, y al devolvérmelos me dijo que los había fotocopiado; dejó escapar también algunas palabras de aprecio. En los años sucesivos, los de los cursos sobre Gorgias y Parménides, sabía pues que el propio Colli había leído los cuadernos y ya no los preparé con la simplicidad de antes y sólo para mi estricto uso personal. Son por ello menos espontáneos y más repetitivos, el mismo Colli me lo hizo notar, desaprobando mi ingenua vanidad. Será curioso, cuando pueda releerlos a más de treinta años de distancia, constatar –y no me cabe la menor duda– cuánta razón tenía Giorgio Colli con su juicio poco lisonjero.

Los cuadernos ya no están en mi poder, desde hace mucho tiempo. Poco después de la muerte inesperada de Giorgio Colli algunos jóvenes de un grupo que se había constituido a su alrededor me los pidieron como documentación y con la perspectiva de una publicación. Aunque hacía muchos años que no mantenía ninguna relación con Colli, la emoción por su desaparición cegó mi prudencia, y presté los cuadernos únicamente con la promesa de una pronta devolución. Nunca se me devolvieron, no sé adónde han ido a parar (se me ha dicho que a Turín), ni si existen todavía; nunca he conseguido ponerme

en contacto con la persona a la que se los presté; sabía sin embargo de la existencia de las fotocopias, y las había visto incluso sobre la mesa de trabajo de Colli en S. Domenico di Fiesole, con alguna nota suya de lectura.

Poco después del final del tercer curso se me hizo evidente que era el momento de tomar una decisión. El tiempo de la adolescencia y de los estudios universitarios había terminado y me parecía que Giorgio Colli había concebido la idea de que podía convertirme en su discípulo, y que estaba esperando mi decisión. Pero el encuentro con Giorgio Colli no era una cosa más: estaban en juego las elecciones fundamentales de la vida. Me resolví, y un día le dije simplemente que había decidido hacerme cristiano, una elección que sabía que para él era un signo inequívoco de debilidad. De su reacción recuerdo un casi imperceptible encurvamiento de los labios, pero no gastó una palabra en tratar de retenerme: son los jóvenes quienes eligen a los maestros compatibles con ellos, y no viceversa: evidentemente yo no tenía una naturaleza lo bastante noble y fuerte. En adelante, cuando por azar volvimos a encontrarnos, sólo conversamos cortésmente y hablamos de cosas convencionales.

No he conocido ningún hombre interiormente más libre que Giorgio Colli, y reconozco en él, en su fascinante inteligencia y aristocrática inmovilidad, uno de los maestros raros y preciosos que, para quien haya tenido la fortuna de encontrarlos en el momento justo, se convierten en punto de referencia y ayudan a crecer en la libertad.

28 de mayo de 1998

Después de la publicación del *Zenón*, los cuadernos de apuntes me llegaron inesperadamente por correo, desde Francia, acompañados por una carta conmovedora del Dr. Riccardo Di Giuseppe, un alumno de los últimos años de vida de Colli. Esto no tuvo ningún tipo de influencia sobre la presente edición,

que se apoya sobre las fotocopias anotadas por Giorgio Colli. Aunque sí es importante que los estudiosos sepan que pronto estarán disponibles los cuadernos originales en el «Archivo Giorgio Colli» de Florencia, donde los depositaré en tanto que es el lugar que más les corresponde.

Faltan, sin embargo, dos pliegos todavía, los últimos de los cursos sobre Zenón y sobre Parménides respectivamente, correspondientes a las fotocopias clasificadas A I.3 y C I.3. Dado el afortunado precedente, tal vez sea posible esperar que quien envió a Di Giuseppe los cuadernos restituidos pueda encontrar los restantes y devolverlos al archivo.

La experiencia de relectura de los cuadernos me ha hecho constatar mejor la importancia de cuanto recordaba en el tercer párrafo de la Nota de 1998, y creo útil subrayarlo en atención al lector: los apuntes reproducen fielmente el pensamiento y las palabras de Colli, pero no son un simple registro de las lecciones de tipo taquigráfico. Muchas de ellas eran auténticas discusiones. Esto justifica el que frecuentemente se vuelva sobre pasajes ya tratados, se añadan precisiones posteriores, se reclame cautela frente a las exégesis que ya habían quedado establecidas, e incluso que se introduzcan modificaciones significativas de la interpretación, como por ejemplo la de la pág. 91 del *Zenón*,* donde una objeción mía provocó una reconstrucción diferente del *logos* zenoniano. Esta misma situación explica por qué el segundo curso, en el que inicialmente Colli tenía la intención de tratar de la sofística, se transformó luego, tras comenzar por una lectura de los testimonios de Sexto Empírico, en un curso sobre Gorgias, más precisamente acerca de *Sobre lo que no es* de Gorgias.

Giorgio Colli fue un verdadero maestro. Proponía un texto a sus alumnos, lo interrogaba y exigía que fuera interrogado implacablemente, apreciaba la discusión precisa y solicitaba

* Lección del 19 de febrero de 1965, pág. 93 de la trad. cast.

que se le hicieran objeciones. Y con una dialéctica dura y benévola sabía también dejarse convencer.

ERNESTO BERTI
15 de marzo de 2003

NOTA DEL TRADUCTOR

Al igual que a Enrico Colli o Ernesto Berti, al traductor no parece quedarle aquí otro remedio sino repetir lo ya dicho con ocasión de la traducción del curso 1964-1965 sobre Zenón de Elea. La estrecha continuidad entre los tres cursos ya ha sido señalada, no se trata de una mera continuidad temporal –a veces es incluso sorprendente el que lo sea–, se trata de la continuidad de un curso de pensamiento. En consecuencia, hemos seguido en esta traducción los criterios establecidos ya anteriormente. Como se verá, todos ellos son o bien los propios del oficio –como traductor, pero también como profesor de filosofía–, o bien del más llano sentido común, y en casi todos los casos de ambas cosas a la vez.

Hay una salvedad que tal vez deba destacarse sin embargo. Aquí, como en la anterior ocasión, se ha optado por traducir, directamente del italiano y lo más fielmente posible, las versiones que Colli da de los textos griegos, en lugar de acudir a las correspondientes ediciones en castellano. Entendíamos, entonces y ahora, que de otro modo no sería posible seguir las exégesis correspondientes en el grano de su detalle. Evidentemente, se trata de una decisión discutible. Por ello, en todos los casos hemos reproducido a pie de página el mismo texto en una de las traducciones al castellano consideradas como de referencia, casi siempre las más recientes. Así, los fragmentos de Gorgias, tanto en la versión de Sexto Empírico como en la del pseudo Aristóteles, siguen la traducción de Tomás Calvo Martínez, y los de Parménides, la de Alberto Bernabé.*

* *Tratado acerca del no ser* de Gorgias, traducción de T. Calvo Martínez, apéndice a «De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula»,

Para lo demás, hay que decir que han sido siempre las advertencias tanto de Enrico Colli como de Ernesto Berti los criterios últimos a los que ha apelado este traductor en el momento de tomar decisiones difíciles. Si de lo que se trataba es de que, en palabras de Enrico Colli, el lector «esté dispuesto a recorrer por su cuenta la indagación a la que aquí se alude» (una indagación cuyo «rastro es recuperable a través de las palabras que Colli consideró importante decir, en aquellos años, en el ámbito de las lecciones universitarias»), entonces el fiel de la balanza debía situarse exactamente ahí, en no desfigurar ese rastro a ningún precio, permitir que siguiera siendo posible la travesía, mantener la misma vibración en las alusiones, con un radio lo más parecido posible, soslayando el hecho de que, en ocasiones, esto podía incomodar las lecturas rápidas.

Y por otra parte, si, como nos recuerda Ernesto Berti, era normal que «las lecciones asumieran a menudo el aspecto de una conversación, y que ésta prosiguiera incluso más allá de la hora canónica en el atrio del Colegio Ricci o en la plaza Carra-

en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007. A. Bernabé, *Parménides, Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid 2007. También hemos seguido a Bernabé para las versiones de otros sabios arcaicos que hemos citado según sus *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (Alianza, Madrid 2008), siempre que ello ha sido posible. Cuando no ha sido éste el caso, bien porque el fragmento en cuestión no aparecía en su edición o bien no estaba completo, hemos acudido a las traducciones de Néstor Luis Cordero, C. Eggers Lan y V. E. Juliá (Gredos, Madrid 2001) o a la versión que da J. García Fernández de los fragmentos presocráticos seleccionados por G. S. Kirk y J. E. Raven (Gredos, Madrid 1970). Sólo en un caso, el pasaje 28A1 DK (véase la nota al pie de la pág. 183), ha sido preciso acudir al texto de origen, las *Vidas* de Diógenes Laercio, que hemos citado según la traducción de José Ortiz Sanz (Espasa y Calpe, Buenos Aires 1950). Para Platón hemos seguido las versiones (en Gredos, Madrid 1986 y sigs.) de Emilio Lledó (*Phaedr.*), M.ª Isabel Santa Cruz (*Parm.*) y Juan Zaragoza (*Ep. VII*); y la de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano para las *Leyes* (en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983). Finalmente, para la *Física* de Aristóteles hemos seguido la traducción de José Luis Calvo (CSIC, Madrid 1996). Evidentemente, de la versión utilizada en cada caso se ha dejado la debida constancia en la nota al pie.

ra» (y, con otro tono: «Muchas de ellas eran auténticas discusiones»), entonces no debía dejar de recordarse que lo que aquí nos llega es tan sólo la cresta de un iceberg, sólo los apuntes de clase, aunque con toda la nobleza íntegra que aún conserva el término, apuntes (no una transcripción taquigráfica —nos recuerda Berti—): algo que se hace, que está hecho para recordar el hilo de las lecciones incluso cuando se haya perdido de ellas toda memoria; para que pueda seguirlo el compañero que no ha asistido a clase también. Se trata de ese tipo de prosa, de esa dimensión de la escritura. Había que conservar entonces el peso justo de cada frase, porque cada una de ellas era resumen de un tramo entero de reflexión o de discusión o de lectura y puesta en escena, fragmento de un curso que se había constituido en bloque de repente y era posible entonces reducirlo a la unidad de una frase. Tal vez podría afirmarse que, por necesidad, los apuntes tienden a armarse como una sucesión de brevilocuencias...

Recuerdo de conversaciones y disputas pasadas, pues, pero tanto como invitación a conversaciones futuras, de las que no había de quedar cegada ninguna de las diagonales, ninguna de sus posibles líneas polémicas... Debía traducirse así por tanto: permitiendo que la prosa siguiera viva en esa forma siempre un tanto enigmática que tienen las braquilogías. Y no me cabe ninguna duda de que Giorgio Colli hubiera sabido apreciar este guiño del destino.

Traducir a Giorgio Colli es siempre un honor. Leerle palabra a palabra e ir tratando de entonar su hilo en español constituye un desafío a la inteligencia de una complejidad de primer orden, duro en extremo pero extremadamente generoso también, algo bien infrecuente.

MIGUEL MOREY

L'Escala, verano de 2009



GORGIAS Y PARMÉNIDES

CURSO 1965-1966: *GORGIAS*[1] (RECOGIDO POR ERNESTO BERTI)

JUEVES, 25 DE NOVIEMBRE DE 1965

El tema del curso es la sofística, y en particular el problema del conocimiento en la sofística antigua (siglo v a. C.). La amplitud del tema no permitirá la lectura completa de los textos, por lo que profundizaremos en ellos según algunas pautas determinadas.

La época que se toma en consideración es un periodo de crisis del pensamiento griego. Veremos si es posible mantener el punto de vista tradicional que considera a la sofística como un desplazamiento del interés filosófico hacia el hombre —mientras que antes se dirigía hacia la naturaleza— o si debe formularse una interpretación general diferente. Lo cierto es que en esta época tiene lugar un paso radical de una visión a la otra.

El mismo nombre, sofistas, indica una diferencia respecto de escuelas tales como los pitagóricos o los eléatas. Los eléatas, por ejemplo, se consideran una escuela por el contenido filosófico de su doctrina y la relación maestro-discípulo que existía entre ellos. Por su parte, los pitagóricos fundaron una comunidad cerrada. En cambio los sofistas no pueden reunirse en una escuela, aun sin entrar en la discusión de lo que eran las llamadas escuelas del siglo v. El término sofista no deriva de un lugar (como Elea para los eléatas), ni de un maestro (como Pitágoras). Desde un punto de vista exterior, la única cosa que tiene en común el movimiento sofista es la ciudad de Atenas, donde los sofistas desarrollaron principalmente su actividad y donde alcanzaron notoriedad. El análisis de los sofistas desde el punto de vista del contenido de su pensamiento, la

indagación acerca de si existe una unidad que caracterice el movimiento, es uno de los temas del curso. Platón define explícitamente a los sofistas como aquellos que impartían una enseñanza remunerada, y este uso es confirmado por las fuentes. Sin embargo, el argumento es más bien débil cara a poder considerar unitariamente al grupo de los sofistas.

Para aproximarnos al tema, seguiremos dos vías: la primera consiste en establecer la cronología de los sofistas para ponerla en relación con el resto de los elementos históricos de la cultura griega del siglo v; la segunda vía estribará en un rápido examen de las fuentes antiguas para determinar el significado del término σοφιστής, «sofista». Esta aproximación permitirá no sólo su ubicación histórica, sino también la comprensión del juicio que sobre ellos ha dado la generación siguiente.

Por lo que respecta a la cronología, encuadramos aproximadamente la época del movimiento en la segunda mitad del siglo v, hasta la muerte de Sócrates, ocurrida en el 399 a. C.: todos los grandes sofistas –excepto Gorgias que parece haber vivido más que centenario hasta el 380 a. C.– han muerto ya a finales del siglo. Nos situamos por tanto en el periodo imperialista de la política ateniense y en el de la guerra del Peloponeso: el movimiento sofista se desarrolla en el periodo de máximo poderío ateniense. Tras la guerra del Peloponeso, Atenas emprenderá en ocasiones de nuevo una política imperialista, pero ya nunca será como antes.

Individuar claramente los personajes constitutivos del movimiento es bien difícil; el caso más clamoroso es Sócrates: ¿debe considerársele un sofista o no? Para Aristófanes es un representante típico del movimiento sofista. En cambio, si nos atenemos a la definición tradicional de una enseñanza mediante pago –definición que se ha difundido siguiendo la huella de Platón y que se ha impuesto sobre la base de su autoridad–, entonces Sócrates no es evidentemente un sofista. Pero Aristófanes buscaba el modo de criticar la sofística en su personaje más vistoso, y escoge precisamente a Sócrates. A lo largo del

curso se aclararán las razones por las que Sócrates le parece un sofista a Aristófanes.[2]

Por otro lado, podríamos preguntarnos si Anaxágoras debe ser considerado un sofista: por lo menos por su permanencia en Atenas, su amistad con Pericles y sus contactos con el movimiento racionalista. Si consideráramos a Anaxágoras un sofista, iríamos en contra de quienes señalan como carácter distintivo de la sofística el paso del objeto de la indagación filosófica de la naturaleza al hombre. Pero, aun cuando el curso no pretende una discusión polémica con las interpretaciones modernas, se debe decir desde ahora que no existen elementos suficientes para aceptar dogmáticamente la distinción entre reflexión sobre la naturaleza y reflexión sobre el hombre. Así, por una parte, Anaxágoras no impartió enseñanza mediante pago y fue predominantemente un filósofo de la naturaleza, pero por otra parte, si atendemos a su presencia en un cierto ambiente cultural ateniense, deberemos considerarlo un sofista. Lo dicho sirve tan sólo para dar una primera impresión de hasta qué punto son inconsistentes los límites de la llamada sofística.

Respecto de la cronología, en el caso de Anaxágoras, existe un testimonio discutido de Diógenes Laercio sobre su viaje a Atenas, que algunos colocan en el 480 a. C., y otros, entre los que me cuento, alrededor del 450 a. C., es decir, más o menos en el tiempo en que puede comenzar a hablarse de sofística.[3] Pero los personajes más representativos de la sofística aparecen en Atenas en fechas que no están bien determinadas (las únicas fechas seguras son el nacimiento y la muerte de Sócrates: 469 y 399 a. C.): en el decenio 450-440 a. C. –en la época de Pericles y el máximo poderío imperialista de Atenas– llegan primero Protágoras y luego Gorgias; a continuación Hipias y Pródico.

Viernes, 26 de noviembre de 1965

Para determinar una época en la que colocar el final del movimiento sofístico, observamos que los *Tópicos* de Aristóteles,

y en particular el último libro, las *Refutaciones sofísticas*, presuponen que el movimiento sofista existe todavía. Los *Tópicos* son del 350-340 a. C. Dado que el interés histórico no está presente en Aristóteles, la polémica antisofística de las *Refutaciones* nos hace pensar en la vitalidad del movimiento en la época en la que la obra fue escrita. No es que con la polémica de Aristóteles el movimiento cesara —dado que está documentado a lo largo de todo el siglo IV, hasta Epicuro—, pero sí que fue degradándose progresivamente: y mientras que al principio la crítica provenía casi exclusivamente del ambiente platónico, hacia fines del siglo IV se generalizó, extendiéndose ahora a personas ajenas al movimiento de la cultura. Pero la gran sofística puede considerarse concluida con la muerte de Sócrates.[4] Los sofistas más antiguos nacen en torno al 480 a. C. y su actividad comienza en torno al 450 a. C. Su muerte se sitúa en los últimos decenios del siglo V (Protágoras muere en el 411-410 a.C.), con la excepción de Gorgias, de quien está documentada una longevidad extraordinaria. Incluso para la generación siguiente, la de Antifonte, Critias y Sócrates, la fecha de nacimiento no se sitúa más allá del 460 a. C.: la actividad de estos filósofos queda enteramente comprendida en el ámbito del siglo V.

Los testimonios de Platón pueden considerarse bajo dos puntos de vista: por un lado, en relación con las doctrinas de los sofistas del siglo V, y las referencias son continuas; por el otro, con cierta cautela, dado que Platón no distingue claramente los sofistas antiguos de los del siglo IV, o por lo menos no los distingue siempre. La caracterización irónica que Platón hace de los sofistas se apoya generalmente en temas de la sofística del *siglo IV*. La confusión entre hombres y fenómenos distanciados alrededor de cincuenta años se origina en haber hecho de Sócrates, de la generación anterior a Platón, expositor de las doctrinas platónicas. En general, la confianza histórica en las noticias de Platón ha sido bastante impugnada por la crítica moderna, ya que en algunos casos su infidelidad es evidente. Pero con cautela: es preciso evaluar una a una las

noticias de Platón. Por ejemplo, la *Apología de Sócrates*, aunque muestra algunos comportamientos que están en contradicción con el derecho penal ateniense, no puede ser considerada como mera literatura, y tanto más en la medida en que fue escrita, parece, en una fecha bastante próxima al proceso y a la muerte de Sócrates. No es verosímil que Platón se dirigiera con invenciones de cabo a rabo a lectores que habían podido asistir al desarrollo real de los acontecimientos.

Las comedias de Aristófanes se sitúan, en parte, contra los testimonios de Platón, y en parte, son congruentes con ellos. La concordancia está en el planteamiento negativo-irónico. Aristófanes no se burla meramente, también critica seriamente y en profundidad toda la cultura ateniense en su relación con la política.[5] La crisis cultural de finales del siglo v ha jugado un papel directo en la política ateniense, y por extensión en toda la griega. Es uno de los momentos en los que puede constatarse mejor la acción recíproca entre cultura y política. La sofística influencia casi todas las manifestaciones culturales: son innegables, por ejemplo, las relaciones entre Eurípides y los sofistas, en particular si se considera la inspiración religiosa de la tragedia. Aristófanes contrapone Esquilo a Eurípides y centra el problema en la disolución de la fe en la religión olímpica, disolución que está relacionada indudablemente con el movimiento sofístico (podemos ver al respecto los pasos de Protágoras, Critias e incluso de Anaxágoras).[6]

Los historiadores han prestado atención al nexo entre Tucídides y el movimiento sofístico,[7] que hoy está ya plenamente asumido. Los elementos que apoyan esta tesis son múltiples, no sólo por lo que respecta a la visión del mundo y el problema religioso, sino también en el aspecto formal que está representado por la dialéctica: en el diálogo de Melos encontramos una inspiración sofístico-dialéctica, mientras que desde el punto de vista del contenido se presenta el triunfo de la violencia.

En Sófocles encontramos a menudo el gusto por la dialéctica, y aunque no se pueda hablar de influencia de la sofística, sí ciertamente estamos ya en la esfera *dialéctica*. Esto concuerda

con la cronología: Esquilo muere antes de la mitad del siglo, mientras que las tragedias de Sófocles que se conservan son todas posteriores a la mitad del siglo.[8] En Esquilo las partes dialogadas tienen una extensión menor y generalmente se trata de informaciones; las de Sófocles en cambio son frecuentemente discusiones propias y verdaderas.

Para aproximarnos al tema comenzaremos considerando el significado del término σοφιστής, «sofista», en la literatura griega, y en particular antes de Platón. Leemos en 79, 1 DK (DK II 252), un paso de Elio Arístides (Aristid. II 407 Dindorf), un sofista del siglo II d. C., en el que se habla del concepto de sofística y del término «sofista»:

> «Me parece que éstos no conocen ni el origen ni tampoco el significado y el valor de la palabra filosofía entre los griegos, ni tienen, en absoluto, ninguna otra noción relativa a este argumento. ¿Acaso Heródoto no ha llamado sofista a Solón, y luego también a Pitágoras? ¿Acaso Androción no ha dado a los siete, quiero decir a los siete sabios, el apelativo de sofistas, y no llama después sofista a Sócrates, al célebre Sócrates? Por su parte, ¿acaso *Isócrates* no llama sofistas a los erísticos y a los llamados dialécticos, mientras que se llama *filósofo a sí mismo* y *filósofos a los oradores* y a cuantos hacen profesión de la política? No usan de otro modo estos términos algunos de sus contemporáneos. ¿No llama Lisias sofista tanto a Platón como a Esquines? Se podría objetar que en Lisias tiene un valor de denuncia. Pero no tiene ningún valor de denuncia en aquellos otros a los que aplica también el mismo apelativo. Además, si fuera lícito llamar a Platón sofista con un sentido de denuncia, ¿qué nombre debería dárseles a los sofistas? Creo más bien que la palabra sofista era simplemente un epíteto genérico, y que se entendía por filosofía una especie de buen gusto y pasión por el arte de razonar, y no una dirección específica, como ocurre hoy, sino sólo como *cultura en general*... Es cierto que Platón siempre, más o menos, persigue al sofista; y si hay alguien que se muestra especialmente con

> trario a tal nombre, me parece que es precisamente él... Sin embargo, se sabe que también le dio a esta palabra el valor de elogio máximo; de hecho, a aquel ser al que él concibe como dios sapientísimo y sede de la verdad absoluta, en un lugar lo llama perfecto sofista».[9]

Independientemente del planteamiento de Arístides es importante destacar que Heródoto (Her. I 29, IV 95) llama sofistas a Solón y a Pitágoras. De hecho, Heródoto vivió en la época de eclosión de la sofística, aunque el movimiento no pudiera ser considerado colectivo ni circunscribirse: lo que importa señalar aquí es que para él el término es bastante general y no asume ningún matiz peyorativo. Para Heródoto σοφιστής, «sofista», es sinónimo de σοφός, «sabio»: lo usa para Solón, un legislador, estrechamente vinculado en tanto que tal con la vida práctica, y para Pitágoras, filósofo, legislador y reformador: un «sabio» completo.

VIERNES, 3 DE DICIEMBRE DE 1965

Se desprende del paso de Elio Arístides que «sofista» era un término genérico de excelencia en la esfera del espíritu, incluida la política. Arístides recuerda un paso del *Crátilo* de Platón en el que «sofista» se aplica sin más a la divinidad suprema (véase Heráclito, para quien el principio rector del mundo es τὸ σοφόν, «la sabiduría»).[10] La modificación de significado que el término experimenta es prueba de un fenómeno histórico que había suscitado oposiciones.

Leamos un paso de Plutarco, *Them.* 2 (Untersteiner *Sof.* I 6):

> «Antes se debería tener en cuenta a aquellos que dicen que Temístocles fue discípulo de Mnesifilo Freario, ni orador ni físico, sino que se ejercitaba en lo que se acostumbra a llamar sabiduría —que es habilidad política e inteligencia aplicada a

la práctica— que conservaba como una tradición que remitía, por sucesión, a Solón. Aquellos que a continuación la mezclaron con las artes forenses y aplicaron la actividad práctica a los discursos fueron llamados sofistas».[11]

Por tanto, de Solón en adelante existía, evidentemente en Atenas, una tradición de hombres que profesaban la sabiduría, en el sentido de habilidad política y de inteligencia aplicada a la práctica; y esto es anterior al surgimiento de la retórica, que para Plutarco es el elemento fundamental en el surgimiento de la sofística. Como sabemos por Aristóteles, la retórica fue introducida en Atenas por Gorgias, lo que podría darle la razón a Plutarco; pero su explicación es evidentemente restringida y simplista, dado que otras personalidades de los principios de la sofística, como por ejemplo Protágoras, son del todo ajenas a la retórica. Ciertamente, es importante, para enmarcar el origen histórico del movimiento, saber que existía una tradición ateniense.

Los pasos que siguen, en 79 DK, reflejan la opinión negativa sobre la sofística del siglo IV. Esta oposición no es un rasgo particular de Aristóteles, porque la toma prestada de la escuela platónica. Más interesante es en cambio la polémica de Jenofonte (cf. Xenoph. *Mem.* I 4, 11 y I 6, 13; *Cyn.* 13, 8), que probablemente no guarda relación con Platón. En el 401 a. C., Jenofonte dejó Atenas y permaneció alejado de la vida ateniense, máximo teatro de la actividad de la sofística: por tanto, sus informaciones son todas de segunda mano. La condena de la sofística a principios del siglo IV, al menos por parte de los elementos conservadores, es por consiguiente indiscutible. Los conservadores y los filoespartanos ven en la sofística una causa de la decadencia de Atenas, emparejando este motivo cultural con el político de la demagogia. Pero tampoco puede decirse que la sofística se vincule al movimiento democrático: Critias era un aristócrata.

Antes de Jenofonte, leamos un paso platónico (Plat. *Soph.* 231d-e; 79, 2 DK):

> «EL EXTRANJERO: Primero, el sofista parece ser un cazador a sueldo de jóvenes ricos... En segundo lugar, una especie de importador de conocimientos que interesan al alma... Y en tercer lugar, un revendedor de estas mismas cosas. TEETETO: Sí, y en cuarto lugar también alguien que nos vende conocimientos científicos. EL EXTRANJERO: Lo recuerdas muy bien. Su quinto aspecto lo recordaré yo: una especie de atleta de la dialéctica y la retórica... En sexto lugar... lo habíamos definido como un purificador de aquellas opiniones que son obstáculo para que el alma logre el saber».

El principal interés de este diálogo no está en el objetivo declarado –la definición de sofista–, sino en el método gnoseológico de la διαίρεσις, de la dicotomía en la esfera de los predicables, avanzando en la división hacia lo particular. El problema es por tanto accidental, y más en la medida en que cuando Platón polemiza con la sofística, lo hace con la segunda generación de sofistas (siglo IV), degenerada ya en erística: a ella se refiere la definición platónica, pero al ser muy general, puede referirse a todo el movimiento. «Un cazador a sueldo de jóvenes ricos»: pero sin referencia ninguna a su nivel teórico, se trata de su planteamiento frente a la vida pública. «Una especie de importador de conocimientos que interesan al alma»: referencia a la sofística del siglo V y a aquellos que, como Gorgias, introdujeron en Atenas problemáticas ya desarrolladas, como las de los eléatas; hay que destacar que este segundo punto es evidentemente un mérito para los sofistas. «Un revendedor de estas mismas cosas»: de nuevo un juicio moral, sobre el aprovechamiento comercial. «Alguien que nos vende conocimientos científicos»: referencia a Hipias y a Pródico, que, además de educadores públicos, fueron también científicos en campos particulares. «Una especie de atleta de la dialéctica y la retórica»: es el fenómeno más aparente de la sofística, común a la primera sofística y a la siguiente; la diferencia está en el nivel teórico, altísimo en Protágoras y Gorgias, aunque tengamos escasos testimonios. En cambio, los sofistas más

tardíos, de los que tenemos numerosos testimonios, muestran una enorme decadencia intelectual. Algunas argumentaciones de la primera sofística han permanecido como aporías definitivas en la lógica moderna, mientras que los últimos sofistas llegan hasta el ridículo. Además, la escasa documentación no nos permite ver claro en todas las personalidades de los sofistas, y tampoco comprender cómo tuvo lugar la decadencia. «Un purificador de aquellas opiniones que son obstáculo para que el alma logre el saber»: también este punto, como el segundo, es claramente positivo. La nota de Timpanaro Cardini remite a Protágoras, e interpreta el paso en el sentido de la «sofística como arte política»;[12] yo, en cambio, no creo que haya aquí una alusión precisa, sino simplemente la atribución a la sofística de una función ilustrada, destructora de las creencias tradicionales. Y ésta es en el fondo la interpretación moderna de la sofística, considerada principalmente a través del problema religioso.[13]

Sábado, 4 de diciembre de 1965

Leamos ahora los pasos de Jenofonte (79, 2a DK) cuyo interés reside en su independencia probable de Platón. La posición que podía aislarse en Aristófanes parece cobrar valor a continuación, ayudada quizá por la decadencia de la sofística misma: se difunde un juicio negativo. El significado del término «sofistas» oscila entre «sabios» y «aquéllos que se presentan como tales», sin implicar ninguna referencia de contenido. La unidad del movimiento nace ante todo de la oposición general, pero en el interior no existen vínculos de escuela o de grupo entre las mayores personalidades sofísticas. Por este motivo en el grupo podrían ser integrados tanto Sócrates como Anaxágoras. El primer paso (Xenoph. *Mem.* I 1, 11) es:

> «Sócrates no discutía ni sobre la naturaleza del universo ni sobre los otros argumentos de los que se ocupan la mayoría,

> buscando cómo se ha formado lo que los sofistas llaman mundo, ni las causas necesarias que generan los fenómenos celestes concretos».[14]

Parece que los sofistas son identificados con los físicos, lo cual es extraño dado que hemos visto que existía una oposición entre cultura ateniense (ético-política) y cultura jónica (física). El término σοφισταί se usa como algo universalmente conocido. La oposición está entre Sócrates y los que se ocupaban de *physis* y de *kosmos*, y los sofistas representarían el aspecto ateniense de esta filosofía: habría que admitir entonces que al menos en parte sus intereses eran científicos. Jenofonte no es un filósofo en el sentido técnico, pero tampoco es meramente un diletante: por tanto, es importante saber que para él no vale la definición tradicional de sofista como filósofo del hombre en contraposición a los filósofos de la naturaleza. Tan sólo Sócrates queda fuera de este interés por la naturaleza, lo cual queda confirmado además por una frase del *Fedro* de Platón.[15] Por otra parte, no debe darse una importancia excesiva al testimonio de Jenofonte: simplemente hay que tener presente que no puede excluirse un interés científico por parte de los sofistas.

El resto de los pasos de Jenofonte únicamente insisten en el tema de la cultura mercenaria, que es juzgada negativamente.

Xenoph. *Mem.* I 6, 13:

> «Porque, si uno vende su belleza por dinero a quien la desea, lo llamamos prostituto; ... y análogamente, los que venden por dinero la sabiduría a cualquiera son llamados sofistas, que es como decir prostitutos».[16]

La enseñanza remunerada era uno de los puntos centrales de polémica en ciertos círculos atenienses.

Xenoph. *Cyn.* 13, 8:

> «Los sofistas hablan para inducir a engaño y escriben en su propio provecho, y en nada son útiles a nadie; y no hay entre

ellos ni hubo nunca nadie que fuera sabio (σοφός), sino que le basta con ser llamado sofista (σοφιστής), lo que, entre los hombres sensatos, suena como una injuria. Recomiendo protegerse *de las enseñanzas de los sofistas y en cambio tener en* gran estima los razonamientos de los filósofos».

Es interesante la cristalización del término σοφιστής en contraposición a σοφός: refleja una opinión pública ya formada, con una historia implícita. La fecha del *Cinegético* no puede determinarse con precisión, pero no es posterior a los primeros decenios del siglo IV a. C. En cualquier caso, Jenofonte, como muestra el primer paso analizado, conoce también el uso genérico primitivo del término «sofista».

Finalmente, Aristóteles (*Soph. el.* 165a21; 79, 3 DK):

«La sofística es una sabiduría (σοφία) aparente, no real; el sofista es un vendedor de sabiduría (σοφία) aparente, no real».[17]

Resumimos los resultados respecto del uso del término. Hasta finales del siglo V, es decir, antes de que se consolide la acepción negativa, se observa que σοφιστής, «sofista», significa por un lado «maestro en un arte», lo mismo que σοφός (cf. Her. II 49); en Píndaro (*Istm.* 5, 28) significa «poeta», sin referencia ninguna al concepto de conocimiento; en Esquilo (frag. 314) vale como «músico», siempre fuera de cualquier contexto cognoscitivo; en Platón (*Resp.* 296 b) significa «demiurgo», ordenador del mundo y maestro de τέχνη, de «arte». Por otro lado, tiene un segundo significado, también antiguo aunque menos que el precedente, de «hombre sabio que conoce». Los siete sabios son «sofistas»; así Heródoto llama «sofista» a Pitágoras, con el mismo uso que encontramos en el primer paso que hemos leído de Jenofonte; Diógenes de Apolonia (véase la nota de Timpanaro),[18] físico de la última generación, presocrático, llama «sofistas» a los φυσιολόγοι; del mismo modo que Hipócrates llama «sofistas» a los físicos.

Por tanto, en el siglo v, «sofista» indicaba tanto a quien era maestro en un arte y estaba en condiciones de enseñarlo, como a aquel que cuenta con un patrimonio de conocimiento, sea respecto de las cosas políticas o en la esfera de las ciencias naturales. Ya en algunos pasos antiguos se encuentra una entonación irónica o polémica, lo que no ocurre con el término paralelo σοφός. Esquilo (*Prom.* 944), en un contexto polémico, hace que Prometeo le espete a Hermes σὲ τὸν σοφιστήν, «tú, que todo lo sabes...». Un fragmento de Sófocles (frag. 110 Pearson) sugiere el sentido de que el sofista, además de ser sabio, hace profesión de ello con excesiva insistencia. A partir de este sentido llega a significar después aquel que imparte lecciones a sueldo, con los más variados argumentos: y aquí desaparece la sinonimia con σοφός y tiene lugar la distinción entre los dos términos, distinción a la que ya aludían los esporádicos apuntes de negatividad que se encuentran también en el siglo v. Tucídides, en los últimos decenios del siglo v, cuando dice: «como los espectadores que se sientan a mirar a los sofistas»[19] (Thuc. III 38), muestra que conoce la sofística como enseñanza pública. Hay que añadir los pasos ya leídos de Platón, Jenofonte y Aristóteles; y también Lisias: «los sofistas que limosnean la vida» (Lys. 33, 3). Es interesante también el parecer de Aristófanes, aunque nos plantee el dificilísimo problema de decidir acerca de Sócrates. Este significado «comercial» de la palabra interesa aquí por los términos cronológicos que establece: no fue introducido por Platón. En conclusión, «sofista» no tenía en su inicio ningún matiz negativo; la circunstancia de que un determinado grupo de personas tuviera este nombre y que el nombre fuera asumiendo rápidamente un significado negativo es un hecho histórico que tiene lugar en Atenas.

Decíamos antes que, en el ámbito de especulación de los sofistas, no pueden establecerse rígidas divisiones de contenido: por ejemplo, no es exacto decir que los sofistas no se

hayan ocupado de la ciencia de la naturaleza, cosa que en cambio sí se aplica a Sócrates. Falta, por tanto, un verdadero criterio de caracterización. Se ha hablado mucho de «Ilustración», y con buenas razones, pero hay que ir caso por caso. Faltan también las bases para designar a los sofistas unitariamente en el sentido preciso de grupo o escuela. Comenzaremos pues con el examen de los diversos personajes que la tradición nos presenta, pero teniendo siempre en cuenta que nuestro tema específico es el conocimiento. Existe un punto de cohesión, como una unidad de intereses, entre estos pensadores, y es el «arte dialéctica», que encontramos documentada en todos los sofistas de la primera generación. La dialéctica es un momento importantísimo en la historia de la filosofía, y se constituyó precisamente a través de los sofistas, cuya acción en este sentido ha sido decisiva. Antes de ellos sólo existe Zenón. La dialéctica se desarrolla desde Zenón hasta los *Tópicos* de Aristóteles (*circa* 340 a. C.), la obra definitiva sobre el argumento, fundamento central de la lógica aristotélica que ha permanecido intacto y estable hasta nuestros días. Pero lo que nosotros vemos en Aristóteles como un edificio perfecto ha sido posible gracias a una evolución progresiva en la que los sofistas han tenido un papel importantísimo. Aristóteles extrae las consecuencias y codifica.[20]

Viernes, 10 de diciembre de 1965

El tema del conocimiento puede cobrar una unidad en el seno de la sofística sobre la base del instrumento cognoscitivo usado, es decir, la dialéctica. Esto nos ofrece la posibilidad de introducir la primera gran personalidad, Gorgias, de quien puede consultarse la traducción al italiano de Moreschini.[21]

Las noticias biográficas son más bien escasas y escasamente fiables porque provienen de fuentes tardías. La única noticia fiable está en Diodoro Sículo (Diod. XII 53, 1; 82A4 DK):[22] que dice que Gorgias, en el 427 a. C., condujo una embajada de

Leontinos a Atenas, donde tuvo un enorme éxito por su elocuencia. Del resto, la noticia más verosímil –dada la concordancia de las fuentes– es la de su vida larguísima, más que centenaria.

Porfirio, como refiere Suda[23] (*s. v.*; 82A2 DK), lo sitúa en la olimpiada ochenta (460-457 a. C.). Wilamowitz, en consecuencia, fija el año de nacimiento en el 500-497 a. C. y el de la muerte en el 391-388 a. C., en tanto que la noticia de Porfirio se referiría a la *akmé* de Gorgias, que en el sistema cronológico de Apolodoro se sitúa en los cuarenta años (y desde luego Porfirio podía apoyarse en Apolodoro).[24] La fecha es verosímil porque está de acuerdo con las presuntas relaciones de discipulado entre Gorgias y Empédocles y con la noticia según la cual Gorgias sería el padre de la retórica, por lo que debe preceder por lo menos a Lisias y a Antifonte. Sin embargo, la cronología de Empédocles va del 490 al 430 a. C.; no parece lógico hacer a Gorgias discípulo de un hombre más joven que él. Habría que decir más bien que Gorgias y Empédocles fueron contemporáneos y retrasar entonces un poco el nacimiento de Gorgias, que debería ponerse en torno al 490 a. C. Con ello estaríamos también en acuerdo con la noticia que da pseudo Plutarco ([Plut.] *Vit. X orat.* 832F; 82A6 DK).[25]

Algunos fragmentos filosóficos de Gorgias hacen referencia a Empédocles, pero la relación mayor entre ambos tiene que ver con la retórica; en la antigüedad, se reconocía como el iniciador de la retórica unas veces a Empédocles y otras a Gorgias.[26] Desde el punto de vista estrictamente teórico, la relación con los eléatas está universalmente aceptada. El otro gran fenómeno de la cultura griega de Occidente, el pitagorismo, no puede ponerse en relación con Gorgias: a lo máximo hacia el 470 a. C. se disolvió el último grupo pitagórico.

Su actividad de sofista –en el sentido de enseñante a sueldo– se desarrolló un poco en todas las ciudades griegas. Platón atestigua numerosas apariciones de Gorgias en Atenas; las mismas fuentes nos hablan de una larga estancia en Tesalia: pero, en general, se supone que su vida fue más bien errante.[27]

En cuanto a su pensamiento, hay que recordar de nuevo la importancia de la dialéctica como arte del discutir. La fecha de nacimiento de Gorgias es contemporánea de la de Zenón (véase el *Parménides* platónico).[28] Por tanto, la cronología nos sugiere que Gorgias podría haber sido, junto a Zenón, condiscípulo de Parménides. No se trata sólo de contactos con los eléatas, sino de una verdadera y propia continuación del problema dialéctico tal como lo había planteado Zenón. Todo hace pensar que el planteamiento dialéctico, tanto de Gorgias como de Zenón, se debe a Zenón, y que en ciertos puntos no remite sin más a Parménides. Parménides es el metafísico; la originalidad de Zenón, y así lo ha constatado la crítica, debía consistir en la elaboración dialéctica de las doctrinas del maestro. Aristóteles dedica a Zenón muchas discusiones teóricas, y le atribuye la paternidad de la dialéctica.

En las noticias relativas a Gorgias se encuentra una fuerte concordancia de método y contenido con Zenón. Esto siempre que se acepte una determinada interpretación de Zenón, que no es indiscutible, porque, si para Gorgias es evidente una interpretación nihilista de la dialéctica, en cambio sobre Zenón circulan las opiniones más opuestas e incluso la predominante, que remite a Platón, la presenta en clave de βοήθεια, de «ayuda» a la obra de Parménides. La dialéctica de Zenón tendría entonces una finalidad agonística, y su originalidad se limitaría a ser una elaboración instrumental en defensa del maestro. No estoy de acuerdo con esta interpretación: me parece que varios testimonios atribuyen a Zenón una crítica del ser y del uno. En mi interpretación, la figura de Zenón es esencialmente destructiva y como tal se puede poner en un acuerdo de fondo con Gorgias. Quedaría por establecer tan sólo la contribución de uno y otro a una discusión sustancialmente homogénea. Pero en la elaboración de la dialéctica el mérito mayor le corresponde a Zenón.

Gorgias se presenta, cronológicamente, como el sofista más antiguo, y entre las figuras de mayor relevancia. Habíamos establecido la fecha fiable de su nacimiento en el 500-490 a. C.; la fecha de su muerte en el 390-380 a. C. Gorgias es el más idóneo para comenzar la discusión sobre la contribución de los sofistas al desarrollo de la dialéctica precisamente por su vinculación con el eleatismo.

Las relaciones de discipulado nos señalan a Parménides y a Empédocles como sus maestros. Empédocles por el contenido filosófico –teoría de los iguales y de los flujos[29]– y sobre todo por la *retórica* (el estilo mismo de Gorgias muestra muchos paralelos con el estilo de Empédocles). Para la teoría de los iguales, la relación es demasiado fragmentaria como para permitir la construcción orgánica de una teoría de la sensación. En cambio, con los eléatas la relación es mucho más estrecha, hasta el punto de que con frecuencia Gorgias es considerado el último de ellos, aunque no en sentido cronológico: es contemporáneo de Zenón, pero vivió bastante más tiempo. No se puede establecer posterioridad cronológica respecto de Meliso de Samos, que además tampoco era un eléata, en el sentido de que no participó en la vida comunitaria de la escuela; quizá vivió en Elea tan sólo ocasionalmente: es eléata por la derivación del contenido filosófico.

En conclusión, tanto en el caso de los eléatas como para Empédocles –con quien, dada la contemporaneidad, debe postularse una relación personal que permitió a Gorgias asumir algunos elementos del filósofo agrigentino (gracias también al hecho de que ambos eran sicilianos)– la relación de discipulado no debe entenderse cronológicamente, sino en el sentido de que Gorgias absorbió de ellos más de lo que les dio.

Debemos ahora centrar nuestro interés en saber en qué medida Gorgias fue objeto de la influencia de los eléatas y cuánto hizo progresar el problema del conocimiento.

El desarrollo de la dialéctica no tenía lugar en aquella época mediante discusiones ficticias en las que el mismo filósofo ponía la tesis contraria a la suya y formulaba tanto las preguntas como las respuestas; en este primer periodo la discusión era real y concreta. Es un momento único, desde este punto de vista, en la historia de la filosofía. Quedaron, como sedimentos de estas discusiones, los resultados: tal es el carácter de la lógica aristotélica, que es una codificación de los modos de nuestro pensamiento.[30] De Gorgias veremos los contactos con Zenón desde el punto de vista formal y metodológico, aunque en su contenido él es nihilista. En la interpretación que he propuesto de Zenón se establece, sin embargo, una afinidad profunda con Gorgias. Lo que sería el desenlace callado del pensamiento de Zenón lo encontramos manifiesto y proclamado en Gorgias: su tesis de que nada existe es precisamente la tesis antitética a la de Parménides: a causa de esta clara oposición no se le considera uno de los eléatas, aunque derive claramente de ellos.

Del mismo modo no se considera generalmente un eléata a Demócrito, quien, con su asunción del «no-ser» como «vacío», se vincula manifiestamente con Parménides para fundamentar su teoría atómica, a la que añade un elemento no parmenídeo al hacer que el vacío sea real.

Un planteamiento análogo es el de Gorgias: acepta discutir eleáticamente en términos de ser y no-ser, y discutir con el método dialéctico, para lograr luego la negación precisa del contenido doctrinario de los eléatas.

Dejaremos de lado la importancia de Gorgias en el desarrollo de la retórica para leer algunos textos sobre la teoría dialéctica del conocimiento.

Voy a dar ahora alguna información sobre las fuentes. Respecto de Gorgias no nos encontramos en una posición tan relativamente afortunada como con Zenón, de quien poseemos un número, aunque sea limitado, de fragmentos que son citas directas de una cierta extensión, además de los testimonios de Aristóteles: en el caso de Zenón, estamos ante una tradición

antigua, sólida, fundada, aunque no sea amplia. Las dificultades que nos plantea son ante todo de interpretación. En cambio, en el caso de Gorgias no tenemos ningún testimonio de Aristóteles, aunque la tradición le atribuye obras sobre Gorgias que se habrían perdido, por lo que cabe que Aristóteles se hubiera dedicado también a la compilación crítica del filósofo de Leontinos.

Platón expresa un juicio extremadamente polémico respecto de los sofistas, pero entre ellos Gorgias disfruta del máximo respeto.[31] Pero Platón silencia el problema teórico que aquí nos interesa. La única referencia está en el *Parménides*, donde se desarrollan, atribuyéndoselas a los eléatas, ciertas tesis que otras fuentes atribuyen a Gorgias. Por ejemplo, la de que el ser no puede ser pensado ni comunicado.

Nuestras mejores fuentes son Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* –una especie de resumen de toda la obra gorgiana– y el epítome del escrito pseudoaristotélico, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, que se incluye en el corpus aristotélico, pero que seguramente es de la escuela, quizá del mismo siglo IV.

Para empezar, es preciso decidir si las fuentes deben descartarse en tanto falsean el Gorgias histórico, y reflejan la invención de una obra antigua cualquiera que se perdió después, o si por el contrario deben aceptarse. En el segundo caso, se debe escoger entonces entre el testimonio de Sexto Empírico o el del pseudo Aristóteles: de hecho, hay algunas diferencias entre ambos. Pero en la medida en que en ambas se nos muestra lo que puede considerarse como el modo de la argumentación gorgiana –sea por su proximidad al modo zenoniano, o porque no tiene nada que ver con la erística en la que había degenerado la sofística del siglo IV–, podemos descartar entonces la tesis extrema de que las fuentes no sean atendibles. Tanto Sexto Empírico como el pseudo Aristóteles son testimonios fundamentales, aunque sea mejor Sexto. Pero es cierto que hay que ser cautos: Sexto está situado entre cinco y seis siglos después de la muerte de Gorgias, y el modo que sabemos se usaba en la antigüedad para transmitir las noticias de los filósofos

antiguos –antologías, doxografías, falsificaciones, mezcladas y modificadas arbitrariamente– no puede dejarnos tranquilos. Será imposible aceptar estas dos fuentes de manera íntegra.

JUEVES, 13 DE ENERO DE 1966

Entre las obras filosóficas de Gorgias están atestiguados un Περὶ φύσεως, *Sobre la naturaleza*, y un Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, *Sobre lo que no es*. La cuestión es si Περὶ φύσεως es el título original de Gorgias o no: existen en la antigüedad una gran cantidad de obras con este título. Y hay que destacar que *physis* no quiere decir sólo «naturaleza», sino también la realidad última de las cosas –como por ejemplo, en Heráclito– con un significado bastante común entre los presocráticos.[32] El segundo título alude al tema principal de Gorgias, que era nihilista. El problema que se nos plantea es si estos dos títulos indican una única obra o dos obras distintas. Aunque no pueda decidirse con seguridad, es más verosímil que se trate de una obra única, si nos basamos en un argumento por silencio: en realidad, no hay fragmentos filosóficos de Gorgias que no puedan pertenecer a *Sobre lo que no es*. Por tanto, suponemos que el título original era Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, acompañado luego con el título genérico de Περὶ φύσεως. Ésta es también la opinión de Diels (cf. DK II 279). A pesar de que las citas directas son realmente escasas, por lo que respecta a nuestro problema tenemos más material sobre Gorgias que sobre el resto de los sofistas:

– 82B1 DK (Isocr. 10, 3); más que un fragmento es un testimonio. Es una fuente antigua; existe incluso una tradición, que llega hasta Aristóteles, que considera a Isócrates discípulo directo de Gorgias.
– 82B2 DK (Olymp. *in Plat. Gorg.* 112 Jahn); nada de particular. Establece la fecha de la obra *Sobre la naturaleza* entre el 444 y el 441 a. C.: probablemente por sincronismo con la fundación de Turios.

– 82B3 DK (Sext. *Adv. math.* VII 65 y ss.); la exposición más fiable del pensamiento de Gorgias.
– 82B4 (Plat. *Meno* 76a); doctrina de Gorgias, también en referencia a la teoría del conocimiento, en tanto que los personajes del diálogo hablan de la sensación. La teoría expuesta es de origen empedocleo, y éste es el paso más importante para la relación de naturaleza filosófica entre Empédocles y Gorgias.
– frag. 3a (DK lo cita al final del 82B3, pero no lo aduce. Cf. Untersteiner y Timpanaro. [Arist.] *De MXG.* V-VI 979a11-980b21). Algunos críticos sitúan su escritura en una época apenas posterior a Aristóteles, otros, mucho más tarde. Lo leeremos luego. Como hipótesis de partida podríamos suponer que no nos transmite el Gorgias auténtico. Pero las numerosísimas concordancias con Sexto Empírico están a favor de la sustancial fidelidad del pseudo Aristóteles, que pudo haber conocido directamente la obra de Gorgias, conservada todavía en su integridad.[33]

Viernes, 14 de enero de 1966

Habida cuenta de los precisos influjos de Anaxágoras en la obra de Esquilo, parece que debería anticiparse la presencia de Anaxágoras en Atenas respecto del *circa* 450 a. C., al que nos referíamos en la primera lección. Estos influjos se encuentran principalmente en las *Euménides*, con la predominancia del elemento masculino para justificar el matricidio de Orestes. Y recuérdese que la preeminencia del elemento masculino no es específicamente anaxagoreo, sino también pitagórico, empedocleo y parmenídeo. Luego, los encontramos en el *Agamenón* –donde parece que se trata del νοῦς de Anaxágoras, aunque la referencia es todavía más vaga que la precedente– y en el *Prometeo*. Finalmente, en un fragmento de Esquilo sobre las crecidas estivales del Nilo: allí se remite a la explicación de Anaxágoras, su causa sería el derretirse de las nieves. Esta última referencia es la más convincente.

Examinándolo mejor, no me parece en absoluto preferible situar la fecha de nacimiento de Anaxágoras en el 500-497 a. C. A favor de esta fecha existe un testimonio de Apolodoro que indica esta olimpiada.[34] Otros elementos a tener en cuenta son: Anaxágoras previó la caída de un meteorito en el 467 a. C. (Diog. II 10), no podía ser en aquella época un niño ni un jovencito; Isócrates hace de Pericles discípulo de Anaxágoras. Siguiendo esta vía, elevamos la cronología, ¿pero cuándo llegó a Atenas Anaxágoras? El testimonio de Diógenes Laercio (Diog. II 6-15; 59A1 DK) es problemático: «bajo el arconte Calias (456 a. C), comenzó a filosofar en Atenas a la edad de veinte años», lo que no se ajusta con la fecha de nacimiento de Anaxágoras: en el 456 tenía bastante más de veinte años. Corregimos ἐπὶ Καλλίου, «bajo el arconte Calias» por ἐπὶ Καλλιάδου, «bajo el *arconte* Calíades (480 a. C.)». «*Vivió treinta años en Atenas*»; pero el proceso ocurre en el 431 a. C. y 480-30 = 450.[35]

Debemos presuponer en Gorgias el conocimiento casi completo de la cultura del siglo v: éste es el elemento importante que resulta de las noticias biográficas.

En el ámbito de la sofística, los textos sobre Gorgias citados en la lección anterior son fundamentales también para el desarrollo sucesivo del problema del conocimiento.

Una primera cuestión que hay que encarar es la relación entre el pseudo Aristóteles y Sexto Empírico, en cuanto al valor histórico: entre los estudiosos prevalece la opinión de que Sexto es mejor. Sexto es un escéptico del siglo II d. C. (forma parte del tercer escepticismo); se interesa por Gorgias también por afinidad con el contenido. Es difícil fechar al pseudo Aristóteles: Diels le sitúa en el siglo I d. C., otros estudiosos lo datan con anterioridad, incluso a finales del siglo IV-principios del III a. C. Se trata de establecer cuál de los dos textos está más próximo al original, y si el otro puede ser utilizado completamente, o si sólo en parte, por lo menos en qué medida.

En este *punto* debo hacer *una* advertencia: hay que presuponer un cierto conocimiento del eleatismo. Les recomiendo vivamente que hagan lo preciso. Dada mi interpretación de

Zenón –según la cual se trataba de un nihilista–, me parece que Gorgias, con su obra de divulgación, convirtió en populares sus posiciones.[36]

Leamos ahora el principio del paso de Sexto Empírico (Sext. *Adv. math.* VII 65; 82B3 DK):

> Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνῃρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.*
>
> «Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo de quienes excluyen el criterio, pero no mediante el mismo razonamiento que los seguidores de Protágoras. En efecto, en la obra *Sobre lo que no es* o *Sobre la naturaleza* demuestra como verdaderos tres puntos fundamentales, consecuencia el uno del otro: el primero, que nada es; el segundo, que, aunque algo sea, es incognoscible para el hombre; el tercero, que, aunque sea cognoscible, es incomunicable e inexpresable a los otros».[37]

La primera frase no nos interesa en referencia a la doctrina de Gorgias: la doctrina del «criterio» es helenística. Sin embargo lo que sigue es, evidentemente –dada la forma indirecta–, un fragmento original. Es un anticipo de toda la obra gorgiana: nada es; aunque algo fuera, sería incognoscible; aunque fuera cognoscible, sería incomunicable e inexpresable a los otros.

* «Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo de los que han suprimido el criterio, aunque no seguía una línea de pensamiento como la de los protagóreos. En efecto, en su escrito titulado *Del No ser, o de la Naturaleza* establece tres principios en orden sucesivo: uno y el primero, que nada es; segundo, que, si es, es inaprehensible para el hombre; tercero, que aun siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás» [Tomás Calvo, 2007].

Veamos si en estas palabras está presente la terminología gorgiana: κατασκευάζει, «demuestra como verdadero», es un término aristotélico, no gorgiano, y además con este verbo se introduce la fórmula indirecta: no puede ser gorgiano. Aquí se mantiene el significado aristotélico característico. 'Ακατάληπτον, «incognoscible», no parece gorgiano sino helenístico. 'Ανέξοιστον, «incomunicable» es la única palabra que puede ser de Gorgias. 'Ανερμήνευτον, «inexpresable», parece posterior, si no recuérdese el Περὶ ἑρμηνείας, *De la expresión*, de Aristóteles.

Observamos de inmediato la sorprendente concordancia con el Parménides *platónico*, donde, precisamente sobre la base de la teoría gorgiana, son criticadas las ideas.[38] Comprender lo que significa el *Parménides* no es poca cosa, especialmente respecto de los restantes diálogos platónicos: presenta aspectos verdaderamente desconcertantes. La interpretación neoplatónica —Proclo, por ejemplo— es que en este diálogo se revela el aspecto más místico del pensamiento de Platón. En general, las interpretaciones modernas son antitéticas a la neoplatónica: el *Parménides* mostraría el aspecto más abstracto, lógico, dialéctico de Platón. Una interpretación positiva del diálogo es la que quiere ver manifestada en él una evolución del pensamiento platónico, en el sentido de que los conceptos, en sus conexiones recíprocas, lograrían alcanzar la multiplicidad real, en contraposición a la tesis juvenil de condena de la multiplicidad. El paso de la posición juvenil a ésta tendría lugar con la aceptación de la realidad del no-ser, *en polémica precisamente con los eléatas.*[39]

Jueves, 27 de enero de 1966

Al principio del testimonio de Sexto Empírico se encuentra la enunciación que resume las tres tesis de la obra de Gorgias. Observamos que en la misma formulación general del tema hay, respecto del eleatismo y de Zenón en particular, una diferencia metodológica. Es algo que nos interesa para la

historia de la dialéctica, cuyo origen está en el ambiente eléata: la duda sobre la paternidad del método dialéctico está entre Parménides y Zenón. La formulación de Gorgias se plantea de modo diferente precisamente desde el punto de vista formal: mientras que en Zenón el razonamiento, aunque pasa a través de todas las posibilidades, es lineal, en Gorgias hay como un exceso de demostración. A pesar de que Gorgias conducía el discurso racionalmente, parece como si no retuviese suficientemente la demostración. Gorgias asume la demostración por el absurdo potenciándola con una nueva demostración por el absurdo: que nada existe queda demostrado porque es ἀδύνατον, «imposible», que algo exista; aquí debería concluir la demostración, en cambio Gorgias refuerza la demostración con las *sucesivas demostraciones por el absurdo*. Este método no perdura luego en la lógica clásica tal como la encontramos en Platón y en la sistematización aristotélica. El método es original y característico de Gorgias, y la cosa se explica fácilmente considerando la importancia que tiene para él la retórica, que apunta ciertamente más a la *persuasión* –a una persuasión colectiva, lo más extensa posible– que al rigor del método. Precisamente en este ensamblaje de las demostraciones la una en la otra se evidencia un elemento retórico que se mezcla con el dialéctico de ascendencia zenoniana.[40]

Habíamos empezado a hablar, a propósito del contenido del pensamiento de Gorgias, de la relación entre él y Platón tal como se manifiesta en el *Parménides* platónico: esta relación es bastante interesante tanto para Platón –corrobora la procedencia eleática de su filosofía– como para Gorgias, de quien da testimonio de la importancia y la profundidad con la que ha incidido en el tejido cultural. Leamos un paso del *Parménides* platónico (134e-135a) en el que el ser (τὸ ὄν, las ideas) es declarado impensable:

> Ταῦτα μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον

εἶδος· ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκοῦντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἴη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα.*

«Por tanto, Sócrates –prosiguió Parménides– qué dificultad y cuántas más todavía además de ésta acompañan necesariamente a las ideas, si las ideas específicas de las cosas que son tienen una existencia propia, y si se entiende cada idea como una realidad distinta en sí misma. De este modo, quien escucha tendrá dudas, y sostendrá que las ideas no existen, y que, si acaso existieran, deberían resultar necesariamente incognoscibles para la naturaleza humana».[41]

Ésta es exactamente una de las tesis de Gorgias. Para negar el contacto entre Gorgias y Platón, sería preciso aceptar la tesis imposible de que todos los testimonios sobre Gorgias son falsificaciones posteriores a Platón que derivarían de él. Sin embargo, Platón se refiere de un modo muy serio a la crítica de Gorgias: y hay que destacar además que puso la crítica en boca de dos grandes eléatas. Otro contacto entre Gorgias y Platón, aunque menos claro, concierne a la tercera tesis de Gorgias: «aunque fuera pensable, sería incomunicable». Véase al respecto el final del *Fedro*.[42] Platón está en contra de lo escrito y a favor de la transmisión oral de las doctrinas en la proximidad vital entre maestro y discípulo. También en otros lugares afirma Platón la insuficiencia de lo escrito para transmitir las cosas más altas. Tal vez la expresión más clara de esta opinión se encuentra en la *Carta VII*.[43]

Comenzamos ahora la lectura de la demostración de la primera tesis (Sext. *Adv. math.* VII 66; 82B3 DK):

* «Sin embargo, Sócrates –dijo Parménides–, estas dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si las características de las cosas que son son en sí mismas y si se define a cada Forma como algo en sí. De ahí que quien nos escuche se halle en dificultad y discuta que estas cosas no son, y que, aun cuando se conceda que son, es del todo necesario que ellas sean incognoscibles para la naturaleza humana» [M.a Isabel Santa Cruz, 1988].

ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἤτοι τὸ ὂν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὂν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν.*

«Que nada es lo demuestra del modo siguiente: si algo es, o es lo que es, o es lo que no es, o bien es a la vez lo que es y lo que no es».

En esta formulación, no soy partidario de considerar el texto como literalmente gorgiano. Pero debe ser gorgiana la sucesión de los argumentos, como también es característica la anticipación del argumento: ya desde el principio se dice en qué consiste la demostración que seguirá a continuación.[44] También por esto –y bastante más que el pseudo Aristóteles– Sexto Empírico parece más próximo a Gorgias. εἰ γὰρ ἔστι <τι>: el añadido es de Bekker, pero se sobrentiende fácilmente. Pienso que no es necesario.[45]

Es evidente el esquema de la demostración por el absurdo: «Que nada es lo demuestra del modo siguiente: si algo es...»; se asume la tesis contraria de la que se quiere demostrar. «Si algo es, o es lo que es, o es lo que no es, o bien es a la vez lo que es y lo que no es»: este punto tiene una importancia realmente notable para la lógica: aquí se expresa una ley de la lógica que no encontramos formulada de este modo ni siquiera en Aristóteles: podemos llamarla *«principio de la predicación»*,[46] y es un principio polar respecto del de no contradicción o del tercio excluso. El principio del tercio excluso se formula: «A implica B o A implica no-B, no hay una tercera posibilidad». Este principio y el de no contradicción coinciden en la lógica formal moderna, mientras que puede constatarse, desde un punto de vista histórico, que en la antigüedad existía una cierta diferencia entre ambos. En el principio del tercio excluso se mantiene fijo el sujeto, con sus dos posibles predicados. En

* «*Que nada es* lo argumenta del modo siguiente: Pues si es, o bien es "lo que es", o bien "lo que no es", o bien "o que es y lo que no es"» [Tomás Calvo, 2007].

cambio, en Gorgias se mantiene *fija la predicación* del ser (ἔστι) y cambia el sujeto: en este caso el sujeto τί puede ser tres sujetos posibles: «lo que es», «lo que no es»; «lo que es y a la vez no es».

Viernes, 28 de enero de 1966

Tomemos la teoría de los juicios contradictorios de la lógica aristotélica: nos encontramos con que dos proposiciones se llaman contradictorias cuando son contrarias desde el punto de vista de la cualidad –si una es afirmativa y la otra negativa– y desde el punto de vista de la cantidad si una es universal y la otra es particular (la cantidad determina la extensión del juicio: «los hombres son mortales», por ejemplo, es un juicio que se extiende a todos los hombres, universal por tanto, en cambio «algún hombre es blanco» es un juicio particular). A un juicio universal positivo se le contrapone un juicio particular negativo y a un juicio universal negativo se le contrapone un particular positivo. Gorgias aplica esta definición antes de que Aristóteles alcanzara su formulación: «nada es» es un universal negativo cuya proposición contradictoria es «algo es», particular afirmativa. Subrayo aquí la maestría de Gorgias en la demostración por el absurdo, pero veo además en él un paso adelante en la teoría del juicio también respecto de Zenón, que es precisamente la conciencia de la cantidad del juicio. No pretendo afirmar con ello que esta precisa conciencia sea un descubrimiento de Gorgias –podía ser algo difundido en el ambiente eleático–, pero desde el punto de vista de la teoría del juicio la encontramos por vez primera, en este paso, atribuida a Gorgias.

Luego, es absolutamente original de Gorgias el planteamiento de mantener firme el ἔστι y darle las diferentes posibilidades de sujeto. Siempre en los términos de la predicación y de los conceptos de afirmación y de negación, sabemos que la esfera de la predicación se agota en la suma entre

un determinado predicado y su negación; ésta es la *definición* de negación y es también la formulación del principio del tercio excluso: de hecho, negación es la totalidad entera que, con la excepción del predicado afirmado, agota lo real. Esto desde el punto de vista del sujeto, que posibilita la predicación que es una alternativa. En cambio, manteniendo fijo el predicado tenemos tres posibilidades: o un sujeto cualquiera, o su negación, o uno y la otra. Tenemos así tres juicios en lugar de dos. La tercera posibilidad, el uno y la otra, es en definitiva la totalidad, desde el punto de vista de la cantidad, y ya hemos dicho que la conciencia de la cantidad es una novedad de Gorgias. Nos encontramos frente a la distinción de los conceptos de parte y de todo que están en la base de la teoría de la cantidad. La totalidad es A+ no-A. Las tres posibilidades: afirmación, negación y totalidad constituyen un principio polar respecto del del tercio excluso.

Hemos visto la conciencia lógica que tenía Gorgias en una época bastante anterior a la formulación aristotélica, a quien generalmente se le atribuyen estos principios. (En inciso, definimos juicio como la atribución de un solo predicado a un solo sujeto). Prosigamos la lectura:

> οὔτε δὲ τὸ ὂν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὂν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι.*
>
> «Pero ni lo que es es, como demostrará, ni lo que no es es, como confirmará, ni lo que es y a la vez no es es, como explicará. Por tanto, nada es».

Podemos decirlo con otras palabras: «no se adapta como sujeto del juicio "algo es" ni lo que es, ni lo que no es, ni lo que es y no es: por tanto, algo no es». Desde el punto de vista

* «Pues no es ni lo que es, como mostrará, ni tampoco lo que no es, como argumentará, ni tampoco lo que es y lo que no es, como tambien lo demostrará. Por consiguiente, nada es» [Tomás Calvo, 2007].

formal, la demostración está completa: queda todavía por demostrar que no puedan formularse los tres juicios singulares, pero si se consigue, la demostración será indiscutible: ningún τί podría efectivamente ser asumido como sujeto del ἔστι; la proposición puesta inicialmente se demuestra absurda y queda con ello demostrada la tesis que se pretendía, que «nada es». El esquema demostrativo es perfecto, falta todavía el contenido.

Gorgias nos ofrece en este paso el ejemplo de una demostración por el absurdo aún más radical que la demostración clásica: no se deducen consecuencias absurdas y contradictorias que surjan de la tesis asumida hipotéticamente; ni tampoco se puede poner la tesis contradictoria como carente de significado.

Sábado, 29 de enero de 1966

Continuamos la lectura del paso de Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 67):

> καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὂν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ᾗ μὲν γὰρ οὐκ ὂν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ᾗ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναί τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν.*
> «Ciertamente, lo que no es no es: de hecho, si lo que no es fuera, sería y a la vez no sería. En cuanto es pensado como lo que no es, no será; en cuanto es lo que no es, al contrario será. Pero es completamente absurdo que algo sea y a la vez no sea, por tanto, lo que no es no es».

* «*Y ciertamente, lo que no es, no es*. En efecto, si lo que no es, es, entonces será y no será a la vez. Pues en cuanto que se piensa como algo que *no es*, no es, pero en cuanto que *es* algo que no es, será nuevamente. Ahora bien, es totalmente absurdo que algo sea y no sea a la vez. Luego lo que no es, no es» [Tomás Calvo, 2007].

La demostración de cada una de las partes comienza por la que en la anticipación era la segunda, la negación. Se examina por tanto la posibilidad de que lo que no es sea, y en seguida se anuncia la conclusión: «lo que no es no es». La demostración es lineal: se trata ahora de ver sobre qué principios se conduce la argumentación, y valorar si el texto de Sexto está próximo o no al original.

El principio del parágrafo es ligeramente duro, no creo que sea gorgiano: es una anticipación de esta demostración particular cuando en la anticipación general ya se ha avanzado el resultado de las tres demostraciones particulares. No es grave sin embargo.

Esta demostración particular es a su vez una demostración posterior por el absurdo. ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται, «será y a la vez no será», muy probablemente no son las palabras originales. Las encontramos tal cual en los *Tópicos* de Aristóteles; y entonces o Aristóteles retomaba una expresión de Gorgias, o bien, más probablemente, Sexto Empírico usa aquí una terminología aristotélica que le era familiar. Pero desde el punto de vista del contenido, la autenticidad gorgiana no está bajo sospecha.

Como inciso, en Aristóteles el uso del futuro en el silogismo significa la necesidad de la conclusión; no sólo tiene un valor estilístico, también tiene un valor lógico. El uso antiguo aristotélico, completamente ignorado por la lógica medieval, ha sido recuperado por la lógica moderna. La lógica medieval formula la primera premisa como A es B, la segunda premisa como B es C, y la conclusión como A es C; pone así las premisas como reales, no como hipótesis de las que –en caso de ser reales– se seguirían ciertas consecuencias. La lógica medieval no subraya la hipoteticidad de las premisas. Cuando Aristóteles no usa el futuro, usa ἀνάγκη, «es necesario».

En todo caso, debía haber alguna fórmula condicional en el texto de Gorgias (Sexto Empírico es fiel), lo cual es relevante porque con Gorgias nos encontramos precisamente en el origen de la silogística aristotélica. Otro elemento que no debe

considerarse fiel a la letra es la palabra ἅμα, «a la vez», usada normalmente por Aristóteles para destacar una conclusión que *plantea una contradicción.*

También es difícil pensar como gorgiano lo que sigue: ᾗ μὲν γὰρ οὐκ ὂν νοεῖται, οὐκ ... πάλιν ἔσται, «en cuanto es pensado como lo que no es, no será; en cuanto es lo que no es, al contrario será». El verbo νοεῖται no es estrictamente necesario –mientras que a continuación encontraremos pasajes que son oscuros a causa de la brevedad– y suena a aristotélico. Concluye repitiendo el resultado de la contradicción: «pero es completamente absurdo que algo sea y a la vez no sea». Sigue la conclusión de la demostración particular: «por tanto, lo que no es no es».

En cuanto se examina la demostración particular se ve que es una demostración por el absurdo de tipo normal, con el uso del principio de contradicción.

JUEVES, 3 DE FEBRERO DE 1966

En este punto, Gorgias, como si la demostración precedente no bastara, propone otra para la misma tesis que se presenta con sencillez y que en cambio es bastante compleja:

> καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὂν ἔστι, τὸ ὂν οὐκ ἔσται· ἐναντία γάρ ἐστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὂν οὐκ ἔστιν· <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὂν ἔσται.*
>
> «Y por otra parte, si lo que no es es, lo que es no será: ya que de hecho son éstos [sujetos] contrarios, y si a lo que no es le corresponde el predicado del ser, entonces a lo que es le co-

* «Y de otra manera. Si lo que no es, es, entonces lo que es no será, ya que son contrarios entre sí, y si a lo que no es le corresponde ser, a lo que es le corresponderá no ser. Ahora bien, no <es el caso> que lo que es, no es. Luego tampoco lo que no es será» [Tomás Calvo, 2007].

rresponderá el predicado del no-ser. Pero no es verdad que lo que es no es: por tanto, tampoco lo que no es será».

<τοίνυν> es un añadido de Bekker.

Ayudémonos con un paso del pseudo Aristóteles ([Arist.] *De MXG.* V 5):

> εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι [ἢ] μὴ εἶναι προσήκει.*
>
> «En cambio, si el no-ser existe, entonces, él afirma que el ser, que es su contrapuesto, no existe; porque, si el no-ser es, es lógico que el ser no sea».

La relación con Sexto Empírico es evidente, pero hay una diferencia terminológica con el pseudo Aristóteles que usa ἀντικείμενον, «contrapuesto», y Sexto que usa ἐναντίον, «contrario». No puede decirse con seguridad si estos términos estaban en la obra de Gorgias o no; ciertamente ἀντικείσθαι es un verbo técnico de Aristóteles, y como tal debe excluirse. Menos improbable es ἐναντία, aunque también parezca vagamente aristotélico. En cualquier caso, συμβέβηκε, «le corresponde el predicado», en el texto de Sexto, es seguramente aristotélico: en Aristóteles τὸ συμβεβηκός significa «accidente», pero también podría traducirse por un término más genérico como «predicado», como aquello que pertenece al sujeto. En conclusión, no podemos reconocer, ni en Sexto ni en el pseudo Aristóteles, la terminología precisa del original de Gorgias.

Pero el contenido podemos suponerlo gorgiano con mayor seguridad, porque es uno de los pocos pasos que tienen una confirmación precisa en el pseudo Aristóteles. Tratemos de destacar ahora los principios lógicos de la demostración.

* «Ahora bien, dice, si con todo el no-ser es, entonces el ser –su opuesto– no es: en efecto, si el no-ser es, congruentemente el ser no es» [Tomás Calvo, 2007].

«...si lo que no es es, lo que es no será»: siendo los sujetos contrarios, los predicados se convierten también en contrarios. El paso es lícito, apelando a la contrariedad de los sujetos: «ya que de hecho son éstos [sujetos] contrarios». Pero lo complicado es comprender el significado de que se apele al principio de los contrarios.

Una hipótesis es que, en términos de principios lógicos, el paso se base en la aplicación de la propiedad conmutativa.[47] Señalamos con . el concepto de conjunción: la propiedad conmutativa dice que, si a.b es verdad, también b.a. Aplicamos la propiedad conmutativa a nuestro caso: «...si el no-ser es, el ser no es» equivale a «...si algo no es y es,[48] entonces se puede decir que este algo es y no es»; por tanto, «...si algo que no es es, entonces algo que es no es». Pero la explicación del paso por medio de la propiedad conmutativa no explica bien la apelación a la contrariedad de los sujetos.

Otra hipótesis, que es bastante más complicada, se apoya en la teoría de la conversión. La teoría de la conversión de los juicios de Aristóteles en los *Analíticos primeros*[49] es uno de los fundamentos de la silogística. Conversión significa inversión de los términos. Por ejemplo, si A pertenece a B, la conversión remite a la inversión de la relación de predicación, y el problema es ver si B pertenece a A. La teoría de la conversión está regulada por la cualidad y la cantidad del juicio; las reglas aristotélicas, que han demostrado ser válidas hasta hoy (pero que no valen para los juicios modales, para los que las cosas son bastante más complejas), son:

1. la universal negativa se convierte completamente: «A no pertenece a ningún B, ningún B pertenece a A»;
2. la universal afirmativa se convierte sólo parcialmente: «todos los hombres son mortales, algunos mortales son hombres»;
3. la particular afirmativa se convierte siempre;
4. la particular negativa no se convierte nunca.

Afirmar: «si lo que no es es, entonces lo que es no es» parece una conversión de términos; pero sólo es una apariencia porque el primero es un juicio afirmativo y el segundo un juicio negativo. No es una conversión.

Para demostrar que «si el no-ser es, el ser no es», partimos del siguiente juicio negativo: «lo que no es *no* es»; convirtiéndolo tenemos: «lo que es *no* no es», que equivale a «lo que es es». Esta conversión es válida, porque es una negativa de la que no se afirma la cantidad. Por tanto, si es verdad que «el no-ser no es», resulta verdadero decir que «el ser es». Si negamos ahora las dos proposiciones, tenemos: «lo que no es *no* no es», lo que equivale a «lo que no es es» y «lo que es *no* es». Estas últimas son las proposiciones de Gorgias, y hemos demostrado que están vinculadas la una a la otra, por lo que, si una es verdadera, resulta también verdadera la otra; por ello es lícito decir con Gorgias que «si a lo que *no* es le corresponde el predicado del ser, entonces a lo que es le corresponderá el predicado del no-ser». En resumen, la demostración se logra por medio de la negación de las dos proposiciones negativas, de la que una es la conversión de la otra.[50]

Viernes, 4 de febrero de 1966

Por tanto, la teoría de la conversión del juicio negativo está, en cierto grado, conscientemente presente en Gorgias: no es explícita, pero la hemos señalado como la razón demostrativa que está en la base de la segunda demostración de que el no-ser no es.[51]

En este punto anticipamos la lectura de un paso que permite discutir la conciencia de la conversión de las negativas (Sext. *Adv. math.* VII 77): es el principio de la segunda parte de la obra de Gorgias, donde se demuestra que, aunque algo fuera, sería incognoscible.

> ὅτι δὲ κἂν ᾖ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ

φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται.*

«Pasamos ahora a demostrar que, aunque algo sea, resulta incognoscible e impensable para el hombre. En efecto, dice Gorgias que, si las cosas pensadas no son seres, lo que es no es pensado».[53]

La primera frase es el enunciado de la segunda tesis. La segunda es la conversión evidente de la negativa; hay que destacar también que la expresión οὐκ ἔστιν ὄντα es más oportuna que el simple οὐκ ἔστιν, que habría sido suficiente, para evitar la confusión entre el sujeto y el predicado. En este paso es evidente que Gorgias se apoya, como razón demostrativa, en la conversión de la negativa. Por tanto es consciente de la teoría de la conversión, y el hecho se ratifica cuando vuelve a encontrarse esta razón demostrativa también en la segunda demostración del parágrafo 67. De hecho, había propuesto dos hipótesis para este hallazgo de la razón demostrativa en esta última demostración, y no les oculto que ahora prefiero la segunda hipótesis a la primera. En efecto, si vemos en el paso de Gorgias la aplicación de la conversión, el texto no resulta tan forzado como si optáramos por la aplicación de la propiedad conmutativa. De hecho, en la primera hipótesis habíamos supuesto como autorizado el paso de una implicación a una conjunción: el texto dice efectivamente «lo que no es es», que nosotros habíamos resuelto como «lo que no es y es».

Las dos demostraciones del parágrafo 67 concluyen que en el juicio «algo es» –la proposición contradictoria respecto de «nada es» que Gorgias quiere demostrar–, ese «algo» no puede ser sustituido por «lo que no es» como sujeto, porque ha quedado demostrado que «tampoco lo que no es será».

* «A continuación ha de demostrarse que *en el caso de que algo sea, es incognoscible e inconcebible* para el hombre. En efecto, dice Gorgias que, si las *cosas pensadas no son cosas que son*, entonces *lo que es, no es pensado*» [Tomás Calvo, 2007].

Retomemos la lectura de 82B3 DK (Sext. *Adv math.* VII 68):

> καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὂν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὂν ἔστιν, ἤτοι ἀίδιόν ἐστιν ἢ γενητὸν ἢ ἀίδιον ἅμα καὶ γενητόν· οὔτε δὲ ἀίδιόν ἐστιν οὔτε γενητὸν οὔτε ἀμφότερα, ὡς δείξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἀίδιόν ἐστι τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν.*
>
> «Y tampoco lo que es es: de hecho, si lo que es es, es eterno o generado o a la vez eterno y generado. Pero no es ni eterno ni generado, ni ambos, como demostraremos: por tanto, lo que no es no es. En efecto, si lo que es es eterno (hay que comenzar por aquí), no tiene un principio».

La argumentación se plantea del mismo modo que la argumentación general, según la cual si «algo es», o el ser es, o el no-ser es, o es a la vez ser y no-ser. Aquí, «si lo que es es, es eterno o generado o a la vez eterno y generado». El planteamiento tripartito es el mismo. Esto nos lleva a constatar en seguida que nos enfrentamos con la parte más comprometida, la que debe demostrar que el ser no es. En los pasos que ya hemos leído, Gorgias ha demostrado que el no-ser no es, comenzando por una demostración que, en definitiva, no presenta una gran dificultad.

Sin embargo hemos observado que en el esquema general del libro las posibilidades eran tres porque Gorgias no planteaba la argumentación sobre la base del principio del tercio excluso, sino que buscaba los sujetos posibles de un predicado que se mantenía fijo. En cambio, en el paso que acabamos de leer el sujeto se mantiene, y se juega con las posibilidades de los predicados, y por ello debería caer bajo el dominio del tercio excluso y presentar una alternativa tan sólo y no una

* «Pues si lo que es, es, entonces será o bien eterno, o bien generado, o bien eterno y generado a la vez. Pero no es ni eterno ni generado ni ambas cosas, como demostraremos. Luego lo que es, no es. En efecto, si lo que es, es eterno (pues ha de comenzarse por aquí), entonces no tiene principio alguno» [Tomás Calvo, 2007].

tercera posibilidad. Respondo a esta observación diciendo que, en realidad, bajo la forma de los predicados «ingenerado» y «generado» hay unos sujetos que se suponen. Podría decirse que, si el ser es, este «ser» puede ser o «lo ingenerado» o «lo generado» o «lo ingenerado y lo generado a la vez». Es decir, que también aquí vamos a buscar los posibles sujetos que especifican en qué consiste ese «ser» indeterminado.

SÁBADO, 5 DE FEBRERO DE 1966[53]

Contesto brevemente a las peticiones de aclaración y destaco que, a pesar de la regla general, algunas proposiciones afirmativas *pueden ser convertidas, por ejemplo en el caso de las predicaciones universales* (cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*).[54] Por ejemplo, «la suma de los ángulos de un triángulo es de dos rectos» puede ser convertida. La razón de esta licencia reside en que en estos juicios no interviene la cantidad, por lo que carece de sentido hablar de conversión parcial. Del mismo modo, también el juicio «el no-ser es» no tiene en cuenta la cantidad, y por ello el procedimiento que se ha usado es lícito.

Retomemos la lectura del parágrafo 68: «Y tampoco lo que es es» es la parte más paradójica obviamente, precisamente porque la tesis es paradójica; pero lo que nos urge aquí es constatar la solidez lógico-formal.

«Pero no es ni eterno ni generado, ni ambos, como demostraremos: por tanto, lo que no es no es»; de nuevo la característica anticipación.

«Lo que es no es» se demuestra porque el juicio «lo que es es» tampoco puede formularse. Es una radical demostración por el absurdo, parecida a la general del principio, donde no cabe plantear el juicio «alguna cosa es». Pero mientras «alguna cosa» es un indefinido, aquí el sujeto no es tan genérico, sino que se precisa como «lo que es»: considerado entonces en su totalidad. Por ello se dan las tres posibilidades: la afirmación, la negación y la suma de la afirmación y la

negación. Gorgias escoge como predicado afirmativo «generado», como predicado negativo «ingenerado» y como tercio la conjunción de «ingenerado y generado». El hecho de que estos predicados sean asumidos por Gorgias como, llamémosles, elementos definitorios del concepto de ser puede ser criticable, pero no desde el punto de vista del rigor lógico, porque cualquier predicado más su negación abarca la totalidad de los predicados. Es decir, que, aunque no aceptáramos la acepción «el ser es lo generado», la definición de ser queda comprendida en uno de los predicados contenidos en «no-generado». Aunque es verdad que en el texto «generado» e «ingenerado» son predicados y no sujetos: la formulación rigurosa hubiera debido ser más precisamente «lo generado» y «lo ingenerado». Pero hay que recordar que el texto no es literalmente gorgiano y que, aunque no podamos afirmar que Gorgias hiciese esta formulación rigurosa, tampoco podemos negarlo sobre la base del texto de Sexto Empírico. Y es curioso que, a continuación, en el parágrafo 69 se diga τὸ γινόμενον, τὸ ἀίδιον, «lo que deviene, lo que es eterno»; que son presentados así como sujetos. Además, nos encontramos aquí ante un caso particular de predicación, que podemos llamar predicación definitoria.

Es preciso hacer algunas observaciones sobre la definición. Es un tema de interés especial en la dialéctica griega: Sócrates, por ejemplo, con la pregunta τί ἐστιν, «¿qué es...?» no va en busca del concepto, sino de la definición. La pregunta es tan característica que hallamos τὸ τί ἐστιν, «lo que es» como fórmula cristalizada para indicar la definición. Con Platón, en los diálogos dialécticos, la búsqueda continúa, hasta que la encontramos cumplida en Aristóteles, con su teoría de la definición. En la definición –es decir al responder a «¿qué es...?»– nombramos la esencia del objeto, algo que permanece inmutable y es completamente convertible con dicho objeto. Es una definición ejemplar de Aristóteles «el hombre es un animal bípedo terrestre».[55] «Animal bípedo terrestre» es la expresión definitoria de «hombre», y en este caso el verbo ser asume un significado bastante próximo al signo =, en tanto que

la *conversión es completa porque a la definición* «*animal* bípedo terrestre» podemos predicarle a su vez el sujeto «hombre» y decir «el animal bípedo terrestre es el hombre».[56] El ἐστίν «es», en este caso, predicativo, pero de un modo específico.

Cuando se dice «*lo que es es generado*» *la predicación no* es exactamente definitoria, pero no deja de ser una predicación de esencialidad, de las que Aristóteles designa con el concepto de γένος, «género».[57] Entonces, en la expresión gorgiana los términos «eterno» y «generado» no son simples predicados, *porque son convertibles, y es por ello por lo que pueden* ser sujetos. En el texto que examinamos existe ambigüedad, que por otra parte puede conservarse también en la traducción [al italiano], traduciendo el griego τὸ ἀίδιον respectivamente por «lo que es eterno» [«ciò che è eterno»] y «lo eterno» [«l'*eterno*»].

Jueves, 10 de febrero de 1966

Que τὸ ἀίδιον, «*lo eterno*», es la negación de τὸ γενητόν, «lo generado», se hace evidente inmediatamente a continuación (69), donde τὸ ἀίδιον es especificado de modo definitorio como ἀγένητον, «ingenerado».

La demostración empieza ya al final del parágrafo 68. El *valor definitorio de la predicación se hace evidente.* «Efectivamente, si lo que es es eterno, no tiene un principio», no es tanto una deducción de una proposición a otra, de la que deba encontrarse la razón demostrativa; se trata simplemente de entender la segunda proposición como definición: lo que es *eterno se define precisamente como aquello que no tiene* principio. Una regla de Aristóteles es que, en la expresión que define, los términos deben ser más conocidos para el oyente que no el objeto que se define:[58] la definición responde a una exigencia de aclaración. Y efectivamente el concepto de *principio es más intuitivo que el de eterno.*

Sigamos adelante con la lectura de 82B3 DK (Sext. *Adv. math*. VII 69):

> τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ ἀΐδιον ἀγένητον καθεστὼς οὐκ εἶχεν ἀρχήν.*
> «Efectivamente, todo lo que deviene tiene un principio, pero lo que es eterno, estando constituido como ingenerado, no ha tenido un principio».

La primera frase se presenta como una demostración que se reclama del concepto de oposición. La necesidad de este pasaje no es evidente porque, que lo eterno no tiene principio, ya se había afirmado al final del parágrafo 68, sobre la base de la definición de eterno: no había por tanto necesidad de demostrarlo.

A destacar que ἀγένητον καθεστὼς, «estando constituido como ingenerado», remite de nuevo a la definición de ἀΐδιον, «eterno»: se introduce entonces la contradictoria γενητόν-ἀγένητον, «generado-ingenerado», que es más evidente que γενητόν-ἀΐδιον, «generado-eterno». La dificultad del término ἀΐδιον nos lo hace preferible como *lectio difficilior* y nos induce a considerarlo auténticamente gorgiano, igual como se nos presenta también como gorgiana la afirmación definitoria τὸ δὲ ἀΐδιον ἀγένητον καθεστὼς, «pero lo que es eterno, estando constituido como ingenerado...».

A primera vista, además de inútil, la demostración parece también criticable: el paso de «todo lo que deviene tiene un principio» a «todo lo que es... ingenerado *no tiene un principio*» no está inmediatamente justificado, desde un punto de vista lógico, porque un predicado puede pertenecer tanto a un término afirmativo como a su negación, como, por ejemplo, en «lo que vive existe» y «lo que no vive existe». La negación del sujeto no implica necesariamente la negación del predicado. La justificación del paso consiste, una vez más, en el hecho

* «...ya que todo lo generado tiene principio, mientras que lo eterno, al ser *ingenerado, no tiene principio*» [Tomás Calvo, 2007].

de que no nos encontramos aquí ante simples predicaciones, sino ante predicaciones definitorias: «todo lo que deviene» es igual a «tener un principio»; «todo lo que es... ingenerado» es igual a «no tener un principio».

Por tanto, el paso no sólo es inútil en tanto que no era precisa una demostración, sino que además no aporta nada nuevo tampoco ante lo que era deducible del fin del parágrafo 68, dado que también allí se nos remite a las definiciones de «generado» y de «eterno». Las críticas a propósito de este pasaje, como si fuera un añadido de Sexto, no bastan para que se sospeche de su autenticidad, porque ya ha quedado claro que abundar es característico de Gorgias.

Continuamos la lectura del parágrafo 69:

> μὴ ἔχον δὲ ἀρχὴν ἄπειρόν ἐστιν.*
> «Pero si no tiene un principio, es infinito».

Aquí no nos encontramos tanto ante un término definitorio cuanto, más bien, ante un cambio de términos: no tener un principio es ser ἄπειρον, «sin límites, infinito», son dos expresiones equivalentes, pero no una definición –la definición tiene el presupuesto de moverse en dirección a lo más conocido–, son dos términos que tienen el mismo δηλούμενον, la misma «determinación reveladora»,[59] como diría Aristóteles; en este caso la cópula vale por el signo = de un modo más riguroso que no en la definición.

JUEVES, 24 DE FEBRERO DE 1966

La demostración comienza en el parágrafo 68 del texto de Sexto, en el paso «en efecto, si lo que es es eterno, no tiene un principio», que se demuestra a su vez en el parágrafo 69: «todo lo que deviene tiene un principio, pero lo que es eterno, estando

* «Ahora bien, al no tener principio es infinito» [Tomás Calvo, 2007].

constituido como ingenerado, no tiene principio». Hicimos una digresión sobre la distinción entre la simple predicación y la predicación definitoria. En la lógica aristotélica encontraremos también una distinción formal mediante el uso de verbos que indican técnicamente la relación de la predicación. En cambio, en la relación definitoria, el «es» deberemos entenderlo prácticamente como identidad, aunque los dos términos no sean perfectamente idénticos. En cualquier caso, en Aristóteles encontramos que los dos términos de una definición son perfectamente intercambiables. No tenemos razones para atribuir a Gorgias, cuya refinación lógica está documentada, un error de argumentación lógica. De hecho, este paso se justifica sólo si la relación es una igualdad, porque los dos miembros de una igualdad se pueden negar manteniendo la igualdad, lo que no puede hacerse cuando la relación es una simple predicación.

«Pero si no tiene un principio, es infinito» se presenta como intuitivamente válido, y efectivamente estamos todavía en un terreno definitorio.

> εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν.*
> «y si es infinito, no está en ningún lugar» (69).[60]

Ésta es la conclusión provisional, porque el último paso viene después de una nueva demostración. La conclusión final será que «si no está en ningún lugar, no es» (70), con lo que queda refutada la primera posibilidad, la de que el ser sea eterno. Antes de la conclusión es preciso demostrar que, si es ἄπειρον, «infinito», sin límites, indeterminado, no está en ningún lugar. Los pasos son:

1. «eterno – no tiene un principio»;
2. «no tiene un principio – no tiene límites»;
3. «no tiene límites – no está en ningún lugar»;
4. «no está en ningún lugar – no es».

* «Y si es infinito, no está en ningún lugar» [Tomás Calvo, 2007].

Entre ellos se insertan las respectivas demostraciones de los pasos primero y tercero.

Antes de encarar la demostración del tercer paso, hay que destacar una estrecha relación con la filosofía de Meliso: tenemos aquí un caso concreto para apoyar más adelante la ubicación de Gorgias en el ámbito del eleatismo. Meliso es sustancialmente un eléata, aunque sus relaciones personales o filosóficas con Parménides y Zenón sean bastante inciertas, y a pesar del hecho de que Meliso es de Samos, una zona cultural completamente diferente de la de Elea. Sobre cuál fue esa relación de Meliso con la cepa eléata, no tenemos elementos históricos para aclararlo; pero ciertamente Meliso proviene de la cepa eléata. Tenemos poquísimos fragmentos suyos, y poco extensos (en DK hay diez), y sobre todo faltan casi completamente los testimonios indirectos. Entre estos últimos está el *De Melisso, Xenophane et Gorgia* del pseudo Aristóteles, aunque su valor es bastante discutible.

Leamos el fragmento 30B2 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 29, 22; 109, 20) de Meliso:

> *ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν.**
>
> «Porque esto [el ser] no ha nacido, esto es y siempre ha sido y siempre será y no tiene ni principio ni fin, sino que es infinito...».

Las palabras ἀρχὴν οὐκ ἔχει, «no tiene principio», son específicamente de Meliso, no las encontramos ni en Parménides ni en Zenón, y en cambio las volvemos a encontrar en la expresión usada en nuestro paso de Sexto Empírico. Como son también de Meliso las palabras ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν, «sino que es infinito»: la teoría de la infinidad del ser, en contra de

* «Pues bien, siendo así que no llegó a ser, es que es y siempre fue y siempre será (esto es, no tiene principio ni fin, sino que es infinito)» [Alberto Bernabé, 2008].

Parménides que lo hacía finito, es el elemento más original de Meliso. En Sexto habíamos encontrado que «lo que es eterno, estando constituido como ingenerado, no ha tenido un principio. Pero si no ha tenido un principio, es infinito»; los dos pasos los encontramos precisamente en Meliso.

Leamos a continuación el fragmento 30B3 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 109, 29), también de Meliso:

> ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.*
>
> «Pero, como es eterno, también en cuanto a la magnitud debe ser sin límites».

Se ratifica la atribución del carácter de infinitud a partir del carácter de eternidad: hemos encontrado la misma derivación en Gorgias. El fragmento 30B4 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 110, 2), de Meliso dice:

> ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.**
>
> «Nada que tenga principio y fin es eterno e infinito».

Nos encontramos de nuevo con la relación entre eternidad e infinitud. El fragmento 30B7 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 111, 18) de Meliso:

> οὕτως οὖν ἀίδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν.***
>
> «Por consiguiente, es así eterno e infinito y uno y enteramente igual».

* «Pero como es siempre, así también es necesario que su magnitud sea infinita» [Alberto Bernabé, 2008].

** «Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito» [Alberto Bernabé, 2008].

*** «Por tanto es eterno, ilimitado, uno y homogéneo» [Alberto Bernabé, 2008].

De nuevo la relación entre «eterno» e «infinito». El término ἀίδιον, «eterno», que también encontramos en Sexto, pero que tenemos tendencia a considerar como original del texto de Gorgias, deriva precisamente de Meliso.

Por tanto, se puede constatar que esta parte de la argumentación gorgiana se inspira en Meliso: y no quiero decir con esto que Gorgias aceptara resueltamente su argumentación. Recordemos que las tres predicaciones definitorias del ser no tienen una importancia sustancial en el ámbito de la obra de Gorgias. Gorgias asume aquí que el ser es «eterno» –y esta afirmación la toma de Meliso–, pero tan sólo como hipótesis dialéctica; él no quiere afirmar que el ser es eterno: parece más bien en desacuerdo con Meliso. La parte original de Gorgias en la demostración es que, si el ser es infinito, no está en ningún lugar, y con toda seguridad esto no proviene de Meliso.

Para concluir acerca de esta relación entre Meliso y Gorgias que hemos destacado en estos pasos, la hipótesis más simple es que, en el ámbito de la discusión eleática, Gorgias asume una hipótesis de Meliso para llevarla al absurdo. Aunque, siendo rigurosos, es posible suponer también que sea Meliso quien deriva de Gorgias; de hecho, cronológicamente Gorgias y Meliso son contemporáneos. Tenemos una noticia de Apolodoro[61] que sitúa la *akmé* de Meliso entre el 444 y el 441 a. C., y, aunque no es aceptable sin más la identificación entre *akmé* y los cuarenta años, Gorgias en aquella época ya estaba en plena madurez.

Finalmente, otra hipótesis sería que Sexto no refiriera realmente el texto de la obra de Gorgias, sino que lo reconstruya a través del texto de Meliso, del que tenía conocimiento directo o a través de fuentes indirectas. La refutación de esta hipótesis se puede llevar a cabo sólo en el ámbito de un juicio general sobre los testimonios de Sexto. Pero recuerdo que, desde el punto de vista del contenido, por lo menos hasta ahora, no han surgido razones para dudar de la fidelidad de Sexto, aunque, en algunas expresiones concretas que no pueden ser

gorgianas, su texto demuestra ser no una cita literal, sino un testimonio indirecto.

VIERNES, 25 DE FEBRERO DE 1966

Acabemos de leer el parágrafo 69 de 82B3 DK, el penúltimo paso de la demostración, que requiere a su vez una demostración que es la parte más original de Gorgias:

> εἰ γάρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἐστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὂν ἐμπεριεχόμενόν τινι· μεῖζον γάρ ἐστι τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδέν ἐστι μεῖζον, ὥστε οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον.*
>
> «Efectivamente, si [lo que es infinito] está en algún lugar, es diferente de él aquello en lo que está,[62] y en cierto modo lo que es no resultará ya infinito si está rodeado por alguna otra cosa. De hecho, el continente es mayor que el contenido, sin embargo, nada es mayor que el infinito; por tanto, lo que es infinito no está en ningún lugar».[63]

Como de costumbre la demostración es por el absurdo y, desde el punto de vista formal, es correcta: se funda en el análisis del concepto de «estar en algún lugar», que impone un continente y un contenido. La remisión a la hipótesis de que el ser es infinito muestra la contradicción con continente-contenido. «...sin embargo, nada es mayor que el infinito»: una remisión, al parecer, tan sólo cuantitativa: en tanto que no hay nada mayor que el infinito, se desprende la contradicción.

* «Y es que, si [lo infinito] está en algún lugar, aquello *en lo cual* está será algo distinto de ello, y de este modo no puede ser infinito lo que está rodeado por algo, ya que lo que rodea es mayor que lo rodeado. Pero nada es mayor que lo infinito. Luego lo infinito no está en lugar alguno» [Tomás Calvo, 2007].

Leamos ahora el parágrafo 70 de 82B3 DK (Sext. *Adv. math.* VII 70), donde nos enfrentamos con un punto bastante complicado de la obra, porque lo que sigue introduce otra posibilidad que, en rigor, desde el punto de vista formal, no era necesaria. Efectivamente, negada la hipótesis de «estar en algún lugar», queda demostrada la contradictoria, esto es, que el ser «no está en ningún lugar»: para demostrar lo que pretendía, que «lo que es, si es infinito, no está en ningún lugar», a Gorgias le bastaba *con demostrar que no está en ningún lugar*. En lugar de ello, se discute la hipótesis de que el ser está en sí mismo. Por tanto, nos encontramos también aquí ante una tripartición: estar en algún lugar, estar en sí mismo, estar en ningún lugar. Que se haga así para respetar el orden tripartito característico es difícil de aceptar: en algún lugar, en ningún lugar, en sí mismo no parecen ser afirmación, negación, suma de afirmación y negación. Antes bien, «estar en algún lugar» se compone de la parte «estar en sí mismo» y de «estar en otro»: entonces, el caso «en sí mismo» es en realidad una subespecie del caso «en algún lugar», no una verdadera y precisa tercera posibilidad. El hecho de que este tercer caso parezca superfluo no significa, como habitualmente, que deba *ponerse en duda su atribución a Gorgias: nos encontramos* ante su típica abundancia demostrativa; pero hay que distinguirlo del esquema de las triparticiones lógicas. No terminan aquí, sin embargo, las dificultades.

> καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὑτῷ περιέχεται. ταὐτὸν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὑτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἐστίν, τὸ δ' ἐν αὑτῷ σῶμα). τοῦτο δέ γε ἄτοπον· τοίνυν οὐδὲ ἐν αὑτῷ ἐστι τὸ ὄν.*

ismo, y "lo que es" vendría a
ual <está> es lugar, y lo <que
to es absurdo. Luego lo que es

* «Y tampoco está en sí mismo, pue
tá> se identificaría con lo <que está> *en sí*
ser dos, lugar y cuerpo (pues aquello *en lo*
está> *en sí mismo* es cuerpo). Ahora bien, es
no está en sí mismo» [Tomás Calvo, 2007]

«Y tampoco se contiene a sí mismo. El continente y el contenido serían entonces la misma cosa[64] y lo que es sería dos cosas, lugar y cuerpo (el continente sería el lugar y el contenido el cuerpo).[65] Pero esto es absurdo, por lo tanto, lo que es tampoco está en sí mismo».

Con esto se demuestra que el ser tampoco está en sí mismo, y queda por tanto demostrado que no está en ningún lugar. Retomemos el paso del parágrafo 69: «efectivamente, si está en algún lugar, es diferente de él aquello en lo que está», y nos remitimos en este punto a 29A24 DK, un testimonio sobre Zenón (Arist. *Phys.* 210b22):

εἰ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται*
«Si el lugar es una cosa, ¿en qué cosa estará?».

No tenemos conocimiento de esta aporía de Zenón en su desarrollo demostrativo, pero podemos constatar que también aquí Zenón se servía de la regresión al infinito. La cita de Zenón está situada en un contexto aristotélico que, en muchos aspectos, se aviene con nuestro paso gorgiano. El contacto, como veremos, no es sólo aquel al que aludíamos antes, es decir, que aun siendo dos demostraciones distintas –la de Zenón y la de Gorgias–, una y otra se sirven de los conceptos de contenido y continente: la discusión, como es habitual en Aristóteles, se desarrolla distinguiendo los diferentes significados, en este caso los significados de la expresión ἐν ἄλλῳ, «en otro». Pero ya antes (*Phys.* 210a25 y sigs.) puede leerse:

ἀπορήσειε δ᾽ ἄν τις, ἆρα καὶ αὐτό τι ἐν ἑαυτῷ ἐνδέχεται εἶναι, ἢ οὐδέν, ἀλλὰ πᾶν ἢ οὐδαμοῦ ἢ ἐν ἄλλῳ.**

* «Si el lugar es algo, ¿en qué cosa estará?» [José Luis Calvo, 1996].

** «Podría uno preguntarse si acaso también es posible que una cosa esté en sí misma o no puede ninguna, sino que toda cosa o no está en ningún sitio o está en otra cosa» [José Luis Calvo, 1996].

«Más de uno se encontraría en dificultades para decidir si algo puede estar en sí mismo o si no es posible, y si todo lo que es está o en *ningún lugar* o *bien en alguna otra cosa*».

Nos encontramos también aquí ante el caso del ser contenido en sí mismo; y Aristóteles niega que pueda entenderse que algo está contenido en sí mismo. Sin profundizar en Aristóteles, sorprende ver que el planteamiento es idéntico al de Gorgias. Aunque Aristóteles no habla del ser, sino de algo más general, πᾶν, «todo»; y no da una respuesta tan negativa como Gorgias:

ὅταν μὲν γὰρ ᾖ μόρια τοῦ ὅλου τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν τούτῳ, λεχθήσεται τὸ ὅλον ἐν αὐτῷ.*
«Si contenido y continente son partes que juntamente componen un todo, entonces puede decirse que el todo está en el interior de sí mismo».[66]

En el texto de Aristóteles sigue a continuación la aporía de Zenón (29A24 DK). Tenemos dos posibilidades: la primera es que Aristóteles haya sido influenciado por la dialéctica gorgiana; la segunda es que Sexto Empírico se apoye en una falsedad cuyo primer origen estaría en este paso de Aristóteles. Es difícil de admitir que Aristóteles siga un planteamiento gorgiano (sería un caso único), pero decir que el texto de Sexto es una falsificación no tiene base, al menos por lo que hemos visto hasta ahora de su texto. La dificultad persiste y es difícil despejarla. Además, en Aristóteles se lee: «Más de uno se encontraría en dificultades para decidir si algo puede estar en sí mismo o si no es posible, y si todo lo que es está o en ningún lugar, o bien en alguna otra cosa». Hemos visto que en Gorgias la contradictoria de «en ningún lugar» es «en algún lugar», y que el tercer

* «Porque cuando "aquello-en-lo-cual" hay algo y "lo que está-en" ello son partes de un todo, se dirá que el todo está en sí mismo» [José Luis Calvo, 1996].

elemento, «en sí mismo», se explica tan sólo como un subcaso de «en algún lugar»: esto es, «en algún lugar» se subdivide en «en sí mismo» y «en alguna otra cosa». Exactamente del mismo modo en Aristóteles: «o en ningún lugar, o bien en alguna otra cosa», porque el conjunto de «en alguna otra cosa» más «en sí mismo» (el caso que quiere excluirse) compone el caso «en algún lugar». Aristóteles, distinguiendo el caso «en sí mismo» y eliminándolo, advierte que la contraposición entre «en ningún lugar» y «en algún lugar» se reduce a la contraposición entre «en ningún lugar» y «en alguna otra cosa».

Sábado, 26 de febrero de 1966

«Lo que es sería dos cosas, lugar y cuerpo... Pero esto es absurdo» (70). La absurdidad parece consistir por tanto en el hecho de que el ser resulta dos cosas (espacio y cuerpo): pero no se precisa la razón por la que esto es absurdo. Aquí falta algo, que ha sido omitido por Sexto Empírico, por error o por braquilogía. Citamos una vez más a Meliso, fragmento 30B6 DK (Simpl. *in Arist. De caelo* 557, 14):

> εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἓν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.*
> «En efecto, si es <infinito> debe ser uno: porque, si fueran dos, los dos no podrían ser infinitos, sino que el uno tendría su límite en el otro».

Este fragmento representa la tesela de mosaico que falta en la argumentación de Gorgias, y, una vez introducida, parece convincente incluso desde el punto de vista formal. Destaquemos que Meliso deriva la unidad del ser de su infinitud: la derivación es curiosa porque ser y uno no son aproximados inmediatamente.

* «Caso de ser infinito, sería uno; pues si fueran dos, no podrían ser ilimitados, sino que tendrían límites entre ambos» [Alberto Bernabé, 2008].

La unidad del ser deriva mediatamente por el trámite del *apeiron*, el «infinito», en consecuencia para Meliso el predicado central del ser es la infinidad y no la unidad, como en Parménides. «Si fueran dos» –adviértase que la contradictoria de uno es no-uno y no dos– las partes se limitarían recíprocamente y por ello ya no serían infinitas. Pienso que para dar significado al texto de Sexto es preciso introducir algo que reproduzca esta afirmación de Meliso: puede ser que el paso siguiera bastante fielmente a Meliso. En este caso, el ἄτοπον, el «absurdo» de que el ser sea dos, no se obtendría mediante el método dialéctico zenoniano, sino que encontraría su justificación en el argumento de Meliso. Naturalmente el hecho de que el fragmento de Meliso se inscriba perfectamente en el discurso de Gorgias no es suficiente para sostener que deba introducirse, pero la hipótesis es verosímil, porque toda esta argumentación se ha demostrado ya que estaba fuertemente influenciada por Meliso.

Queda todavía un problema vinculado con el texto aristotélico de la *Física*. Ya hemos visto que en Aristóteles se aludía a una aporía de Zenón, cuyo fulcro demostrativo es: «si el lugar es una cosa, ¿en qué cosa estará?» (29A24 DK). Esta aporía, *por todo lo que sabemos de Zenón, parece poder reconstruirse* del modo siguiente: primer cuerno: el lugar estará en otro lugar –regresión al infinito; segundo cuerno: el lugar no estará en ningún lugar –si no está en ningún lugar, no es. De este modo resulta imposible tanto un caso como el otro.

Por tanto la conclusión del segundo cuerno de mi reconstrucción de la aporía de Zenón debería ser la que encontramos en el texto de Gorgias (70):

> ὥστ' εἰ ἀίδιόν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ ἀίδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστιν.*

* «*Así pues, si lo que es, es eterno, entonces es infinito, y si es infinito, no está en ningún lugar; y si no está en ningún lugar; no es.* Obviamente, pues, si lo que es, es eterno, no es en absoluto algo que es» [Tomás Calvo, 2007].

> «En consecuencia, si lo que es es eterno, es infinito; si es infinito, no está en algún lugar; si no está en algún lugar, no es.[67] Por tanto, si lo que es es eterno, desde el principio no es».

El paso «si no está en algún lugar, no es» se presenta sin demostración: debemos suponer por ello que Gorgias aceptaba como válida la demostración que se encontraba en la aporía de Zenón.

Jueves, 3 de marzo de 1966

Resumimos y concluimos la discusión del paso de la *Física* de Aristóteles que en su mayor parte se ocupa del caso del ser en sí mismo, es decir, de la hipótesis sobre si una cosa puede estar contenida en sí misma. El planteamiento aristotélico presupone la posibilidad doble de que una cosa esté «en algún lugar» o «en ningún lugar»: si está «en algún lugar», nos encontramos con dos casos: puede estar «en sí misma» o «en alguna otra cosa». Aristóteles trata a fondo el caso en el que la cosa está «en sí misma». Al final, después de que se haya afirmado que, si se entiende la cosa de un modo primitivo, el estar en sí mismo no puede aceptarse, sigue el paso (Arist. *Phys.* 210b22):

> ὃ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ὁ τόπος ἔστι τι, ἔν τινι ἔσται;*
> «Zenón ha planteado una dificultad: "si el lugar es una cosa, ¿en qué cosa estará?"» (29A24 DK).

La refutación de Aristóteles a Zenón es la siguiente:

λύειν οὐ χαλεπόν· οὐδὲν γὰρ κωλύει ἐν ἄλλῳ μὲν εἶναι τὸν πρῶτον τόπον, μὴ μέντοι ὡς ἐν τόπῳ ἐκείνῳ, ἀλλ' ὥσπερ ἡ

* «Por otro lado, la aporía que Zenón planteaba –"si el lugar es algo, ¿en qué cosa estará?" ...» [José Luis Calvo, 1996].

μὲν ὑγίεια ἐν τοῖς θερμοῖς ὡς ἕξις, τὸ δὲ θερμὸν ἐν σώματι ὡς πάθος. ὥστε οὐκ ἀνάγκη εἰς ἄπειρον ἰέναι.*

«La solución no es difícil. De hecho, nada impide que el primer *lugar* esté en alguna otra cosa, pero no como se está en un lugar, sino como la salud está en las cosas calientes como su estado, o como lo caliente está en un cuerpo como una afección suya. De este modo no es necesario ir al infinito».

Por lo que dice Aristóteles es posible reconstruir el argumento de Zenón. Aristóteles refuta a Zenón afirmando que nada impide que el lugar primitivo (aquel dentro del cual no se puede colocar otro lugar) esté «en alguna otra cosa», pero como posesión, hábito (distinción del significado de ἐν ἄλλῳ, al que se da otro sentido, ya no espacial, local), igual como decimos que la salud está en las cosas calientes como su estado, su propiedad. La refutación de Aristóteles me parece convincente sólo hasta cierto punto, dado que Zenón no planteaba el problema de si el lugar estaba contenido «en alguna otra cosa», sino de si estaba contenido en otro espacio.[68] Las palabras de Aristóteles: «De este modo no es necesario ir al infinito» ratifican que, en caso de respuesta afirmativa a la pregunta «¿dónde estará el lugar?», Zenón se servía de la reducción al infinito. Esto queda confirmado también por otro paso de la *Física* (209a23; 29A24 DK), pocas páginas antes del que acabamos de examinar:

ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.**

* «...no es difícil de resolver. Nada impide que el lugar primero "esté" en otra cosa, con tal de que no "esté" en el mismo sentido en que una cosa "está en" el lugar primero, sino igual que la salud está en las cosas calientes, como estado, y lo caliente en un cuerpo como propiedad. De modo que no es necesario progresar hasta el infinito» [José Luis Calvo, 1996].

** «...la aporía de Zenón requiere una explicación: si todo lo que es está en un lugar, es evidente que también habrá un lugar del lugar, y ello hasta el infinito» [José Luis Calvo, 1996].

«la aporía de Zenón postula un argumento: si efectivamente todo lo que es está en un lugar, está claro que también el lugar estará en un lugar, y así hasta el infinito».

Ya hemos discutido el paso del parágrafo 70 de Sexto: «...lo que es sería dos cosas, lugar y cuerpo... Pero esto es absurdo». Absurdo que, sin embargo, no es inmediatamente evidente, sino que resulta de la integración del fragmento 30B6 DK de Meliso. Nos queda todavía un caso de omisión: el último paso de la argumentación no queda demostrado, y yo he formulado la hipótesis de que se ha tomado de Zenón. Nos ha autorizado a ello el paso de Aristóteles, donde hemos visto la relación entre Gorgias y Aristóteles; no parece en efecto en absoluto casual que este mismo paso cite también a Zenón, y precisamente a propósito de una aporía que tiene una afinidad evidente con la argumentación de Gorgias: «el lugar no está en algún lugar» debía considerarse en la aporía de Zenón como la tesis contradictoria de «el lugar está en un lugar». Precisamente «el lugar no está en algún lugar» es el elemento de analogía con el texto gorgiano. La ausencia de demostración en el paso «si no está en algún lugar, no es» puede significar la aceptación por parte de Gorgias de la demostración llevada a cabo por Zenón. Tan sólo podemos sospechar el modo en que Zenón demostraba el paso. Nos remitimos a los fragmentos 29B1 y B2 DK de Zenón, donde se halla la tesis de que, si el ser no tiene extensión, no es nada. El desarrollo es que, si el ser no tuviera extensión y fuera añadido o sustraído a otra cosa, no la haría en absoluto mayor ni menor: de donde se deduce que lo que se añade o sustrae es nada. De la ausencia de extensión Zenón deduce la inexistencia. Aquí se trata de algo parecido: de hecho, lo que no tiene extensión y lo que no está en ningún lugar, en los términos de la filosofía zenoniana, son extremamente afines. Por tanto, se puede conjeturar que «si no está en algún lugar, no es» fuera desarrollado por Zenón —pero es tan sólo una conjetura, un desarrollo posible— del modo siguiente: establecido que el lugar no está en algún lugar y que lo que tiene

extensión está en un lugar, se deduce por transposición que lo que no está en ningún lugar no tiene extensión; y dado que lo que no tiene extensión, cuando se añade a algo, no produce un aumento, ni cuando se sustrae, una disminución, se desprende que lo que no tiene extensión no es, y por tanto que, si el ser no está en ningún lugar, no existe. Toda esta reconstrucción es totalmente conjetural, pero sirve para demostrar el paso final de Gorgias.

Acudamos finalmente al texto del pseudo Aristóteles ([Arist.] *De MXG.* VI 9):

> εἰ δὲ ἔστιν, ἤτοι ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι. καὶ εἰ μὲν ἀγένητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει· τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναί ποτε. οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ, μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲ ειναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.*
>
> «Si es, es o generado o ingenerado. Y si es ingenerado, lo supone infinito según los principios de Meliso; pero el infinito *no podría estar en algún lugar*. De hecho, *no podría estar contenido en sí mismo, ni en otro*, porque entonces habría dos cosas infinitas, el contenido y el continente, si no más. Pero si no está en algún lugar, no es, según el argumento de Zenón sobre el espacio».

Este texto nos interesa especialmente por la referencia a Meliso: habíamos supuesto su intervención tácita en el fragmento 30B6 DK y la imposibilidad de los dos infinitos. Tenemos aquí una confirmación notable, aunque el pseudo Aristóteles no introduce a Meliso exactamente en el mismo sentido, porque

* *«Si es, o es ingenerado o es generado.* Y de acuerdo con los principios de Meliso, asume que, si es ingenerado, es infinito. Ahora bien, lo infinito no está en ningún lugar, no está ni en sí mismo ni en otra cosa, ya que en tal caso habría dos infinitos, lo que está contenido y aquello que lo contiene. Pero si no está en ningún lugar no es nada, de acuerdo con la argumentación de Zenón sobre el espacio» [Tomás Calvo, 2007].

no se remite a él para el caso concreto del ser contenido en sí mismo, sino para el caso del ser contenido «en algún lugar», en general.

Finalmente, encontramos en este texto una confirmación todavía más decisiva de la hipótesis que ponía en relación a Gorgias y Zenón: de hecho, en la conclusión del argumento, el pseudo Aristóteles se refiere explícitamente a Zenón, y precisamente al argumento sobre el espacio (περὶ τῆς χώρας = τοῦ τόπου), es decir, precisamente a aquel argumento discutido en la *Física* de Aristóteles, y que ya hemos puesto en relación con el texto de Gorgias por otras razones.

VIERNES, 4 DE MARZO DE 1966

Resumiendo, podemos proponer a Zenón como iniciador con la aporía del espacio, en la que aparecen los términos antitéticos «en algún lugar» y «en ningún lugar». En una segunda fase, Gorgias desarrolla, con su superabundancia, en el caso de «en algún lugar» el subcaso de «en sí mismo»; este último elemento es recogido a continuación por Aristóteles, aunque la hipótesis sea un poco difícil, como ya se ha observado. Pero pensar que el texto de Sexto Empírico sea a este respecto completamente falso sobre la base del texto de Aristóteles es una hipótesis todavía más difícil. Naturalmente, al asumir el planteamiento gorgiano, Aristóteles corrige lógicamente, y coloca el caso «en sí mismo» y el caso distinto «en otro lugar» ambos bajo el caso «en algún lugar». El texto del pseudo Aristóteles se basa en Aristóteles: «de hecho, no podría estar contenido en sí mismo, ni en otro». El pseudo Aristóteles, desde el punto de vista formal, parte del esquema aristotélico.

Al final del parágrafo 70 de 82B3 DK, nos encontramos con la conclusión, que ya hemos leído:

τοίνυν εἰ ἀίδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστιν.
«Por tanto, si lo que es es eterno, desde el principio no es».

Hay que señalar la habitual claridad del esquema formal: ὄν tiene una cierta ambigüedad, pudiendo ser entendido o como predicado («desde el principio no es existente», sugerido por la falta de artículo), o bien, y me parece preferible, como sujeto: la interpretación no resultaría lingüísticamente demasiado dura: en Parménides, que evidentemente Gorgias tiene aquí bien presente, ὄν aparece como sujeto sin artículo; y dentro de poco, también en Gorgias, vuelve a aparecer ὄν sin artículo, y también en ese caso prefiero considerarlo como sujeto.

Pasemos al parágrafo 71 (82B3 DK). En el ámbito de la demostración general, después de haber demostrado que lo que es eterno no es, se demuestra que lo que es generado no es. Esta última es precisamente la tesis de Parménides: la demostración se conduce exactamente en términos parmenídeos; no es original y no presenta grandes dificultades.

> καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν.*
> «Y lo que es tampoco puede ser generado. En efecto, si ha sido generado, o ha sido generado de lo que es, o ha sido generado de lo que no es».

También en el caso de «generado», por analogía con el caso de «eterno», esperaríamos una tripartición; en cambio nos encontramos la contraposición. En efecto, en este caso sería imposible una tripartición, dado que el caso del «generado» no se asume como una totalidad divisible en partes, sino de otro modo: no se diferencia el sujeto en sus componentes, sino que se asume su causa.

El esquema de la demostración no se encuentra en Parménides, pero es perfectamente parmenídeo. La demostración es rápida, en la medida en que no se da la habitual anticipación:

* «Y lo que es, tampoco puede ser generado. Pues si se generó, se generó bien de lo que es, bien de lo que no es» [Tomás Calvo, 2007].

ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ' ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδὲ γεννῆσαί τι δύναται [διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος]. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητόν ἐστι τὸ ὄν.*

«Pero no ha nacido de lo que es: si efectivamente lo que es es, no ha sido generado, sino que es ya.[69] Pero tampoco ha nacido de lo que no es; dado que lo que no es tampoco puede generar algo [por el hecho de que lo que es capaz de generar algo debe por necesidad participar de la existencia]. Así pues, lo que es no es generado».

La terminología no es gorgiana: en la determinación de la razón del segundo caso es además postaristotélica. Puede explicarse esta extrañeza pensando que Gorgias no enunciase en este caso la razón precisamente porque la referencia a Parménides era evidente. Podía así concluir con «dado que lo que no es tampoco puede generar algo», sin necesidad de explicar el porqué. Propongo esta hipótesis porque de otro modo habría que admitir que Gorgias hubiera llevado a cabo una demostración que en el texto de Sexto Empírico se nos presenta completamente reelaborada: τὸ γεννητικόν es un término claramente aristotélico, nunca atestiguado antes de Aristóteles; ὕπαρξις, «existencia», no se encuentra ni siquiera en Aristóteles.

Sin contar que este argumento demostrativo no añade propiamente nada: es lo mismo con el añadido del concepto de existencia, mientras que en el texto se habla siempre de ser. Por estas razones propongo la supresión en el texto de Gorgias de: [διὰ τὸ ... τινός].

Confróntese el fragmento 28B8, 5-10 DK, de Parménides:

* «Ahora bien, no se generó de lo que es, pues si es "algo que es", no se generó, sino que ya es, ni tampoco de lo que no es, ya que lo que no es no puede generar nada, puesto que el principio generador de algo necesariamente ha de participar de la existencia. Por consiguiente, lo que es, no es tampoco generado» [Tomás Calvo, 2007].

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξηθέν οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;*
«[el ser] no ha sido ni será, porque es todo siempre presente, uno, continuo: de hecho, ¿qué origen podría buscársele? ¿De dónde podría haber surgido? No permitiré que digas que ha salido de lo que no es, ni que lo pienses: ya que no se puede decir ni pensar que el ser no es. Además, ¿qué necesidad, antes o después, surgiendo de la nada, podía haberlo empujado a nacer?».

Estos versos, y también después del v. 11, contienen evidentemente la afirmación de que lo que es no deriva de lo que no es. En cambio, para la primera parte de la demostración de Gorgias no encontramos una declaración explícita de Parménides: pero es obvio que también ella se aviene con la especulación parmenídea. Podemos, sin embargo, encontrar una correspondencia, también en 28B8, 19-21 DK:

πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.**
«¿Y cómo podría morir el ser? ¿Y cómo podría nacer? De hecho, si pudiera decirse que ha nacido, entonces no es, y tampoco se puede decir que es, si acaso ha de suceder que nazca

* «Y es que no "fue una vez" ni "será", pues ahora es todo a la vez uno, continuo. Pues ¿qué origen le buscarías? ¿Cómo y de qué habría crecido? Pues "lo que no es" no te dejaré decirlo ni concebirlo, pues ni enunciable ni pensable es el que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a crearse antes o después, originado de la nada?» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría llegado a ser? Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser alguna vez. Así queda extinguido "nacimiento" e inaudita "destrucción"» [Alberto Bernabé, 2007].

en el futuro. De este modo se excluyen el nacimiento y la muerte».

Queda así eliminada la atribución de generado al ser; que es precisamente lo que quiere demostrar Gorgias.

SÁBADO, 5 DE MARZO DE 1966

Debe destacarse la conversión de las proposiciones en el texto de Parménides (B8, 20): εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), «De hecho, si... ha nacido, entonces no es», y en el de Sexto Empírico: εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν, «si efectivamente lo que es es, no ha sido generado».

Queda por ver cuál es el fundamento demostrativo de Parménides, recogido luego por Gorgias.[70] No encontramos en Parménides un argumento en contra del caso concreto para demostrar que el ser no puede haber sido generado por el ser, sino más bien un argumento contra la generación en general: y por ello la conclusión de Parménides es que la esfera de la generación es extraña a la esfera del ser. En cambio, Gorgias se atiene al caso concreto, porque evidentemente le interesaban las dos tesis contrapuestas: y una de las tesis es que el ser ha sido generado del no ser, cuya contradictoria es, por tanto, que el ser ha sido generado del ser. Pero Parménides no se somete al esquema rígido de las tesis contradictorias, cuya impronta es zenoniana, y por ello, después de haber negado que el ser pueda haber sido generado del no-ser, no se aplica a la refutación de la tesis contradictoria, sino que propone una tesis más general que atañe a toda la generación. Primeramente, Parménides refuta un caso particular, y luego todo el género en el que quedan comprendidos los dos casos particulares, también el que ya había refutado. La razón demostrativa con la que Parménides excluye que el ser pueda derivarse del no-ser es bastante clara, a primera vista: el ser no puede surgir del no-ser porque el no-ser ni tan sólo se puede decir; el presu

puesto es que la generación es un paso de una cosa a otra: ahora este paso es inconcebible porque falta uno de los dos términos, el inicial, el no-ser, en tanto que excluido totalmente de la realidad, por no ser pensable ni comunicable. El otro argumento demostrativo aparece explícito en Gorgias, mientras que en Parménides queda implícito en el caso general; creo que este argumento consiste en el concepto de eternidad, que es un predicado del ser: es la resolución completa del ser del νῦν, en el «instante presente». Es evidente que en el devenir hay una contradicción con la actualidad eterna del «instante». Parménides no demuestra los atributos del ser, los enuncia solamente (28B8, 2-3 DK):

> ...ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ'...*
> «De ésta [la vía que dice que es] existen muchas características (σήματα)...».

los introduce dogmáticamente. Por ello queda eliminado el concepto de devenir, porque contradice los predicados fundamentales del ser: no hay en Parménides una demostración en sentido estricto. Pero sí, por el contrario, en Gorgias, en tanto que demuestra también el caso del ser que deviene del ser mediante «si efectivamente lo que es es, no ha sido generado, sino que es ya». En Gorgias la razón demostrativa reside en la definición misma de ser. La conclusión es: «así pues, lo que es tampoco es generado».

Sigue la tercera parte en la que se examina la presencia simultánea de lo generado y lo no-generado en el concepto de ser (82B3 DK; Sext. *Adv. math.* VII 72):

> κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφότερον, ἀίδιον ἅμα καὶ γενητόν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστιν ἀλλήλων, καὶ εἰ ἀίδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν ἀίδιον.

* «[Y ya sólo la mención de una vía queda: la de que es]. Y en ella hay señales en abundancia» [Alberto Bernabé, 2007].

τοίνυν εἰ μήτε ἀίδιόν ἐστι τὸ ὂν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν.*

«Del mismo modo tampoco puede ser las dos cosas, eterno y a la vez generado. De hecho, estos términos se eliminan el uno al otro y, si lo que es es eterno, no ha sido generado y si ha sido generado, no es eterno. Por tanto, si lo que es no es ni eterno ni generado, ni ambas cosas, lo que es no será».

Con esto concluye la gran sección que pretende demostrar que el ser no es.

Observemos ante todo que la terminología no es gorgiana: ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστιν ἀλλήλων, «de hecho, estos términos se eliminan el uno al otro», se revela claramente aristotélico (ἀναιρετικός, en la terminología técnica aristotélica significa «demoledor de un argumento»). En este punto, cabe suponer que el texto de Gorgias fuera aún más esquemático: de hecho la citada expresión también es prescindible.

El fundamento demostrativo se remite evidentemente al principio de contradicción: predicados contradictorios no pueden ser predicados del mismo sujeto. Este principio es utilizado conscientemente ya por Zenón, y hemos documentado también su presencia en Gorgias.

Pero antes de concluir esta segunda sección de la primera parte de la obra de Gorgias, aparece una segunda demostración de que el ser no es.

Jueves, 10 de marzo de 1966

Continuamos con la lectura de 82B3 DK (Sext. *Adv. math.* VII 73):

* «Y por lo mismo no es tampoco ambas cosas, eterno y generado a la vez. En efecto, estas posibilidades son excluyentes entre sí, de modo que, si lo que es, es eterno, entonces no se generó, y si se generó, entonces no es eterno. *Así pues, si lo que es, no es ni eterno ni generado, ni ambas cosas, lo que es no puede ser»* [Tomás Calvo, 2007].

καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἤτοι ἕν ἐστιν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἕν ἐστιν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἕν ἐστιν, ἤτοι ποσόν ἐστιν ἢ συνεχές ἐστιν ἢ μέγεθός ἐστιν ἢ σῶμά ἐστιν. ὅ τι δὲ ἂν ᾖ τούτων, οὐχ ἕν ἐστιν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστὼς διαιρεθήσεται, συνεχὲς δὲ ὂν τμηθήσεται· ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον, σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἕξει. ἄτοπον δέ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ ὄν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἓν τὸ ὄν.*

«Y además: *si es, o es uno o es muchos; pero no es ni uno ni* muchos, como se demostrará: por tanto, lo que es no es. En efecto, si es uno, o es una cantidad, o es un continuo, o es una magnitud, o es un cuerpo. Pero cualquiera de estas cosas no es uno; si es cantidad, será divisible, si es continuo, será cortado; igualmente si se piensa como magnitud, no será indivisible, y si como cuerpo, será tridimensional: tendrá longitud, latitud y altura.[7] *Pero es absurdo decir que lo que es no es ninguna* de estas cosas. Por tanto, lo que es no es uno».

Como es habitual precede el sumario que anuncia la demostración. Lo primero a destacar es que el planteamiento de la hipótesis no es gorgiano. No es triple: podemos tratar de explicarlo señalando que en este caso no se va en busca del sujeto de un juicio, ni el predicado es definitorio. Se trata de un planteamiento clásico del eleatismo que se encuentra claramente en Zenón. Por ello pienso en una influencia general de Zenón sobre toda esta demostración, tanto más cuanto en el desplie-

* «Y <argumentando> de otra manera: *si es, o es uno o es una pluralidad. Ahora bien, no es ni uno ni pluralidad como se demostrará. Luego, lo que es, no es.* En efecto, si es uno, o posee cantidad o es continuo o es una magnitud o es *un cuerpo. Pero sea cual sea de estas cosas no es uno: más bien, si posee* cantidad se dividirá, si es continuo se separará. E igualmente, si se piensa que es una magnitud, no será indivisible, y si es un cuerpo, tendrá tres dimensiones, puesto que tendrá longitud, anchura y profundidad. Ahora bien, es absurdo decir, de lo que es, que no es ninguna de estas cosas. Por tanto, lo que es, no es uno» [Tomás Calvo, 2007].

gue de ésta afloran varios elementos zenonianos. «Uno, muchos» no son predicados definitorios; el hecho de que luego no sean presentados en forma contradictoria (que sería «uno no-uno») deriva del planteamiento clásico eleático: la antítesis «uno-muchos» está ya presente en Parménides.

Una vez asumida la hipótesis «si en efecto [lo que es] es uno», no nos encontramos con una verdadera demostración por el absurdo, sino con el desarrollo de la bipartición inicial que se encamina en ambos casos al juicio «el ser no es». El ser en cuanto es uno será por definición «o una cantidad, o un continuo, o una magnitud, o un cuerpo»: es un análisis del ser en cuanto uno. El planteamiento se presenta de modo empírico y por ello, desde un punto de vista lógico, más débil: de hecho, se puede objetar que, además de esas cuatro cosas, el ser puede ser otra cosa diferente, con lo que quedaría bloqueada la demostración. Nos encontramos aquí ante un fenómeno curioso, una pérdida de rigor lógico precisamente a causa de la superabundancia demostrativa; dada la demostración precedente, podía prescindirse de la segunda. La pérdida de rigor se irá acentuando hacia el final de la obra.

Una vez planteadas las cuatro definiciones del ser, el desarrollo de la demostración es claro: admitiendo cada una de estas hipótesis, el ser no resultará uno sino muchos. El absurdo se deduce de la hipótesis planteada y no partiendo de su contradictoria: antes que una demostración por el absurdo, ésta es una demostración que lleva al absurdo la hipótesis propuesta. En cuanto a los conceptos planteados como definición, puede discutirse que ποσόν, «cantidad», sea gorgiano: sin que pueda excluirse, prefiero pensar que en Gorgias había un concepto equivalente traducido por Sexto como ποσόν. En cuanto a los demás términos, no presenta dificultades considerarlos como gorgianos: συνεχές, «continuo», es un concepto característico de la tradición eleática; μέγεθος, «magnitud/extensión», con un sentido probablemente muy afín con la espacialidad, es un concepto que no se encuentra en Parménides, pero sí en Zenón; σῶμα es un concepto genérico que significa

«corporeidad». El argumento de Gorgias es que, cualquiera que sea el significado que se atribuya al ser, resulta divisible. Se podría reducir la arbitrariedad de esta demostración si se entendieran las cuatro demostraciones como ejemplos de una posibilidad general, del tipo «el ser está sujeto a la divisibilidad», cuyo fundamento Gorgias habría encontrado en la aporía de Zenón. Pero Gorgias plantea cuatro posibilidades, y añade que no puede haber más: «pero es absurdo decir que lo que es no es ninguna de estas cosas». Evidentemente Gorgias es consciente de la dificultad lógica. Por tanto, no podemos tomar las cuatro posibilidades como simples ejemplificaciones, pero Gorgias no supera la dificultad, aunque haya reparado en ella.

En cualquier caso, la introducción de esta frase solventa la demostración desde el punto de vista dialéctico: el interlocutor se veía emplazado a proponer otras posibilidades, o a aceptar estas cuatro –en cuyo caso la demostración debía convencerlo–. Por ello,[72] aun siendo arbitraria la demostración desde un punto de vista lógico, puede constatarse su rigor dialéctico.

Se demuestra así que el ser no puede ser uno. Cotejémoslo ahora con Zenón, en particular con el fragmento 29B1 y B2 DK, de los que ya antes habíamos encontrado un recuerdo en Gorgias:

> εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.*
> «Si [lo que es] es, es necesario que cada cosa tenga una cierta extensión y espesor y que en ella una parte guarde una cierta distancia con la otra» (B1).

El paso se remite a la hipótesis del ser como «extensión» (μέγεθος), que es una de las posibilidades de Gorgias. También el «espesor» (πάχος) se aviene con la «corporeidad» (σῶμα) del texto de Gorgias, que señala la posibilidad tridimensio-

* «Ahora bien, si los hay, es forzoso que cada ser tenga un tamaño y anchura y que diste uno de otro» [Alberto Bernabé, 2008].

nal del ser. Puede confrontarse al respecto también el paso de Aristóteles (*Metaph.* 1001b7); «y, además, si el uno fuera indivisible, según la tesis de Zenón, no sería nada». Ahora bien, que Zenón afirma que el uno, en cuanto uno, es indivisible es evidente; y además es lo mismo que dice Parménides, cuando afirma que el ser es «continuo» (συνεχές), precisamente algo indivisible. Tenemos con ello en Zenón un precedente de la tesis gorgiana según la cual el ser no puede ser uno; Zenón dice, en sustancia, lo mismo que Gorgias, aunque en la forma diga algo muy diferente. Es interesante señalar aquí la continuidad de Gorgias, aunque la inscriba en una forma demostrativa diferente: en efecto, Zenón parece refutar el uno partiendo de la hipótesis de su indivisibilidad, mientras que Gorgias lo refuta demostrando que, si entendemos el ser como uno, este uno resultará ser muchos. Un paso de Simplicio (29A21 DK; *in Arist. Phys*, 99, 10), en el que se cita a Eudemo y Alejandro de Afrodisia, nos permite una tercera confrontación:

> ἐνταῦθα δέ, ὡς ὁ Εὔδημός φησι, καὶ ἀνῄρει [Zenón] τὸ ἕν ... τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ. ὁ μέντοι' Ἀλέξανδρος καὶ ἐνταῦθα τοῦ Ζήνωνος ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος μεμνῆσθαι τὸν Εὔδημον οἴεται.*
> «Aquí, como dice Eudemo, Zenón refuta el uno... y admite que existen los muchos. Sin embargo, Alejandro piensa que Eudemo ha citado también a Zenón porque refuta a los muchos».

Así pues, para Eudemo, había en Zenón la refutación tanto del uno como de los muchos, que es precisamente lo que encontramos en Gorgias. Para concluir con el paralelismo con Zenón, leamos ahora la segunda parte de la demostración en 82B3 DK (Sext. *Adv. math.* VII 74):

* «Aquí, en cambio, como dice Eudemo, también elimina lo uno... y acepta la existencia de la multiplicidad. No obstante Alejandro piensa que Eudemo se refiere también aquí a que Zenón suprime la multiplicidad» [Néstor Luis Cordero, 2001].

καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἐστιν. εἰ γὰρ μή ἐστιν ἕν, οὐδὲ πολλά ἐστιν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἕν ἐστι τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἑνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά. ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὔτε τὸ ὂν ἔστιν οὔτε τὸ μὴ ὂν ἔστιν, ἐκ τούτων συμφανές.*

«Y tampoco es muchos. En efecto, si no es uno, tampoco es muchos, ya que los muchos son unión de unidades singulares,[73] *por lo que, refutado el uno, también quedan refutados los muchos;*[74] por tanto, queda claro por esta demostración que ni es lo que es ni es lo que no es».

El desarrollo es brillante: una vez refutado el uno, resultan refutados los muchos en tanto constituidos por el uno. El contacto con Zenón en este punto también es formal. Véase de nuevo Simplicio (también en 29A21 DK):

ὡς γὰρ ἱστορεῖ Εὔδημος, Ζήνων ... ἐπειρᾶτο δεικνύναι, ὅτι μὴ οἷόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἕν, τὰ δὲ πολλὰ πλῆθος εἶναι ἑνάδων.**

«Como cuenta Eudemo, Zenón ... trató de demostrar que no es posible que los muchos sean por el hecho de que el uno no es, y los muchos son una cantidad de unidades».

La terminología del texto de Gorgias es dudosa: τῶν καθ' ἕν es expresión aristotélica para «uno»; ἀναιρεῖσθαι y συναναιρεῖσθαι, «refutar», son términos de la dialéctica aristotélica. Por ello pensamos que la demostración es un añadido de Sexto: de hecho, ya hemos visto que cuando Gorgias repite argumentos de

* «Pero tampoco es una pluralidad. Pues si uno no es, tampoco es una pluralidad, ya que una pluralidad es un conjunto de unidades, por lo que, si *se suprime la unidad, se suprime con ella también la pluralidad. Así pues,* resulta evidente por estas razones que no es ni lo que es, ni lo que no es» [Tomás Calvo, 2007].

** «Según describe Eudemo, Zenón ... intentaba demostrar que la multiplicidad no puede existir porque consiste en una pluralidad de unidades y lo uno no existe» [Néstor Luis Cordero, 2001].

otros, los cita, pero no transcribe completamente su fuente, bien conocida por sus contemporáneos e inmediatamente reconocible para ellos. Por tanto se puede considerar gorgiano el texto hasta el segundo οὐδὲ πολλά ἐστιν; lo que viene a continuación, σύνθεσις γὰρ..., sería el añadido de Sexto.

Viernes, 11 de marzo de 1966

En conclusión: desde el punto de vista formal se observa una confirmación de la distribución rigurosamente simétrica (anticipación y resumen), y de la superabundancia demostrativa. En este caso, aunque se tome de Zenón, la demostración es débil desde el punto de vista formal; el elemento retórico se impone.

Con los parágrafos 75 y 76 del texto de Sexto (82B3 DK)[75] concluye la primera parte de la obra de Gorgias, porque se demuestra imposible la tercera posibilidad, esto es, que el ser sea y a la vez no sea.

En esta última sección, brevísima, vemos acentuarse los elementos, digamos retóricos, que entorpecen el rigor lógico de la demostración. Se hace evidente a primera vista una casi complacencia en el aspecto brillante de la demostración. Leamos el parágrafo 75:

> ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφότερα ἔστιν, τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὂν ἔστι, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὂν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν. ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταὐτὸ τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται.*

* «Y es fácil de deducir que *tampoco son lo uno y lo otro*, lo que es y lo que no es. Pues si lo que no es, *es*, y lo que es, *es*, entonces, por cuanto concierne al *ser*, lo que no es será lo mismo que lo que es. Y por ello ninguno de los dos es. En efecto, hay acuerdo en que lo que no es, no es. Y se ha puesto de manifiesto que lo que es, es idéntico a aquello. Por tanto, esto tampoco será» [Tomás Calvo, 2007].

«*Y que tampoco la conjunción entre ambos –lo que es y lo que* no es– sea es fácil de deducir. En efecto, si lo que no es es, y lo que es es, lo que no es será igual a lo que es por lo que respecta al ser: y por ello su conjunción no es. De hecho, que lo que no es no es es evidente.[76] Si como se ha mostrado lo que es resulta *idéntico a lo que no es:*[77] *entonces tampoco lo que es será*».[78]

Es decir, tampoco son los dos conceptos tomados juntos en su conjunción; efectivamente, supongamos que son: la consecuencia primera es que este ἔστιν, «es», es algo tanto para el *uno como para el otro, esto es, que* τὸ ὄν, «*lo que es*», *y* τὸ μὴ ὄν, «lo que no es», tienen un elemento común en cuanto ambos εἰσίν, «son». «Y por ello su conjunción no es» constituye la anticipación del resultado de la demostración. El desarrollo de la argumentación es:

1. posición de la hipótesis contradictoria;
2. resulta de ella una identidad entre ser y no-ser respecto del ser;
3. de esta consecuencia se desprende que su conjunción no es.

Es una demostración por el absurdo de tipo especial: la hipótesis, una vez formulada, es negada con una refutación extraída de la misma hipótesis. Es un poco extraño el paso: «de hecho, que lo que no es no es es evidente». Remitirse a algo ya de*mostrado anteriormente, aunque correcto desde el punto de* vista formal, no lo habíamos observado hasta ahora en Gorgias: las demostraciones que hasta ahora habíamos examinado se desarrollaban todas en el interior, por decirlo así, de los propios elementos únicamente.

Surge a continuación una dificultad con «*si como* se ha mostrado lo que es resulta idéntico a lo que no es: entonces tampoco lo que es será». Aquí Gorgias se remite a cuanto ha dicho antes, esto es, que, dada la hipótesis de que la conjunción entre ser y no-ser sea, se deduce una identidad entre ser y no-ser; para demostrar luego que ser y a la vez no-ser no es,

invoca la consecuencia, esto es, la identidad de ser y no-ser demostrada precedentemente; luego recuerda que había quedado demostrado que el no-ser no es; por tanto, dado que «lo que es» y «lo que no es» son idénticos, resulta que también «lo que es» no es. Una primera objeción a este paso demostrativo es que la identidad entre «lo que es» y «lo que no es» no había quedado demostrada de modo total, sino solamente «por lo que respecta al ser»; en cambio después la demostración se conduce suponiendo idénticos «lo que es» y «lo que no es» (ταὐτὸ τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν): se hace aparecer verdadero lo que no lo es, de un modo forzadamente retórico. Precisemos además que δέδεικται es aquí un verbo algo extraño: no puede traducirse precisamente por «ha quedado demostrado» porque desde el punto de vista formal la identidad entre ser y no-ser no ha sido demostrada verdaderamente, sino tan sólo deducida como consecuencia de la hipótesis. Por ello el verbo se entiende más bien como «aludido, indicado, mostrado». Además el uso técnico de δείκνυμι como «demostrar», está atestiguado tanto en Platón como en Aristóteles, mientras que en Gorgias hemos encontrado otros verbos diferentes con el significado de «demostrar». Si entendemos δέδεικται como «ha quedado mostrado», el verbo puede defenderse como gorgiano, de otro modo deberíamos considerarlo como una modificación del texto por parte de Sexto. Pero, para concluir sobre el valor de la demostración, hemos entrado aquí en la sofística histórica de tipo deteriorado. Y tanto más en la medida en que Gorgias no tenía en este punto verdadera necesidad de recurrir a sofismas, sino que podía conducir la demostración con absoluto rigor lógico. Sin embargo, Gorgias prefiere la pseudo demostración brillante, y esto es bastante interesante. Efectivamente, la hipótesis «que lo que es y a la vez no es sea» no puede resolverse remitiéndose directamente al principio de contradicción, porque los elementos contradictorios no son predicados sino sujetos, y por ello, en tanto que tales, pueden tener un predicado común, en este caso el ser: la hipótesis no es en sí misma contraria al principio de

contradicción. Bastaba con utilizar la demostración anterior según la cual el no-ser no es. En otras palabras, de la hipótesis se deduce que el no-ser es, lo que entraría en contradicción con cuanto se había demostrado anteriormente, que el no-ser no es: entonces se podía invocar el principio de contradicción. Pero esta rigurosa y simple demostración le pareció a Gorgias demasiado banal y optó por la sofística, que aplica la contradicción a las consecuencias «lo que es es y lo que no es es» y «lo que no es no es y lo que es no es».

Sábado, 12 de marzo de 1966

No sólo la demostración del parágrafo 75 es sofística, sino que, en el parágrafo siguiente (82B3, 76 DK), Gorgias añade una segunda, también ella sofística:

> οὐ μὴν ἀλλ' εἴπερ ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται *αημφότερα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφότερα, οὐ ταὐτὸν, καὶ εἰ ταὐτόν,* οὐκ ἀμφότερα.*
> «*Así, si lo que es es* idéntico *a lo que no es* [premisa ya comentada, no verdadera], no es posible que ambos estén conjuntos [ἀμφότερα conjunción de ser y no-ser]: de hecho, si son dos, no son idénticos, y si son idénticos, no son dos».[79]

Si ser y no-ser existen ambos conjuntos, su naturaleza sería conjunta pero diferente, dos naturalezas conjuntas por tanto, pero si son idénticos (como se pretende en la premisa, que no es válida sin embargo), las dos naturalezas se identifican, y por ello ya no son ἀμφότερα, dos naturalezas diferentes y conjuntas, sino una sola. Se trata de la misma razón demostrativa, con un desarrollo diferente que en la demostración anterior.

* «Así pues, aun en el supuesto de que lo que es sea idéntico a lo que no es, no es posible que los dos sean. Pues si ambos son, no son idénticos, y si son idénticos, ambos no son» [Tomás Calvo, 2007].

Aquí el sofisma es precisamente que, si ser y no-ser son idénticos respecto del ser, deberíamos decir que son idénticos respecto del ser y diferentes respecto de su naturaleza. En cambio Gorgias dice que, si son idénticos, no pueden ser diferentes y, si son diferentes, no pueden ser idénticos: se trata de un desplazamiento del significado que en la discusión ha sido concedido. Es el típico procedimiento deteriorado de la sofística que Sócrates combate, y después Aristóteles, especialmente en los *Tópicos*. Verdaderamente, es bastante interesante la introducción de elementos lógicamente erróneos en un contexto que aporta sorprendentes progresos precisamente en el terreno lógico; tanto más en la medida en que estas demostraciones deterioradas son gratuitas, en particular la segunda, que es un añadido.

> οἷς ἕπεται τὸ μηδὲν εἶναι· εἰ γὰρ μήτε τὸ ὂν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὂν μήτε ἀμφότερα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν.*
> «De lo que se sigue que nada es. Ya que, si ni lo que es es, ni lo que no es, ni su conjunción –y fuera de éstas no se puede pensar ninguna otra–, nada es» (82B3, 76 DK).

Concluye aquí toda la primera parte de la obra de Gorgias. Tenemos que prescindir de la confrontación con la otra fuente, el pseudo Aristóteles, aunque hubiera sido interesante: pero quizá el argumento más fuerte para sostener la preferencia acordada a Sexto es la claridad arquitectónica de su testimonio, claridad que revela la mano poderosa del autor mismo de la obra; claridad que falta absolutamente en el pseudo Aristóteles, cuya confusión está además agravada por los comentarios a la obra de Gorgias realizados por el compilador.

La segunda y la tercera partes de la obra de Gorgias son más breves que la primera, y constituyen una ampliación inútil

* *«De estas razones se sigue que nada es. Pues si no es ni lo que es, ni lo que no es, ni ambos, y fuera de estas posibilidades no cabe pensar otra, nada es»* [Tomás Calvo, 2007].

desde el punto de vista lógico: si el ser no es, evidentemente no puede ser ni pensado ni comunicado.

Leamos el parágrafo 77 del texto de Sexto:

> ὅτι δὲ κἂν ᾖ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γογίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὖσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι.*
>
> «Pasamos ahora a demostrar que aunque algo es, resulta incognoscible e impensable para el hombre. En efecto, dice Gorgias, si las cosas pensadas no son, lo que es no es pensado.[80] Y es lógico:[81] de hecho si predica la blancura de las cosas pensadas, de las cosas blancas se predica la pensabilidad;[82] así, si a las cosas pensadas se les atribuye el predicado del no-ser, *por necesidad a las cosas que son se les atribuirá el atributo* de no ser pensadas».

La predicación muestra que se supone como válida una hipótesis que ya se ha mostrado que no es válida. Volvamos por un momento al parágrafo 66: «que nada es lo demuestra del modo siguiente: si algo es…». Para demostrar la universal negativa οὐδὲν ἔστιν, «nada es», se partía de la contradictoria, la particular afirmativa ἔστι τι, «algo es». Del mismo modo en el parágrafo 77, todavía más claramente que en el 66, donde el τι, «algo», está integrado, es el reconocimiento explícito

* «A continuación ha de demostrarse que *en el caso de que algo sea, es incognoscible e inconcebible* para el hombre. En efecto, dice Gorgias que, si las *cosas pensadas no son cosas que son*, entonces *lo que es, no es pensado*. Y con razón. Pues al igual que, si a las cosas pensadas les correspondiera ser blancas, a las cosas blancas les correspondería ser pensadas, así también si a las cosas pensadas les correspondiera no ser cosas que son, a las cosas que son les correspondería necesariamente no ser pensadas» [Tomás Calvo, 2007].

de la cantidad del juicio (recuérdese que los juicios singulares, por ejemplo, «Sócrates es blanco», en cuanto individuales, no entran en la lógica ni en la silogística). Pero, para la lógica, son juicios contradictorios aquellos que, como los define Aristóteles en *De la expresión*,[83] son contrarios tanto respecto de la cantidad como respecto de la cualidad. El principio del parágrafo 66 y el del parágrafo 77 nos muestran que tales definiciones operan conscientemente en Gorgias, aunque encontremos su formulación sólo en Aristóteles.

«...resulta incognoscible e impensable para el hombre»: anticipación del resultado. La demostración comienza como habitualmente con la razón demostrativa. «En efecto, dice Gorgias...», introduce presumiblemente una cita directa. «Si las cosas pensadas no son, lo que es no es pensado»: conversión de una negativa: obsérvese la expresión οὐκ ἔστι ὄντα, para que el predicado pueda transformarse en sujeto más claramente.

VIERNES, 25 DE MARZO DE 1966

El planteamiento de la demostración, tal como se nos presenta, basado en la conversión de la negativa, es bastante interesante. Desde el punto de vista del texto algunos elementos no son gorgianos. Se trata del paso καὶ κατὰ λόγον (77) ... διόπερ ὑγιὲς καὶ σῷζον ἀκολουθίαν ἐστὶ το; (78), «Y es lógico ... Por lo que es justa y consecuente la frase...». El fragmento debe atribuirse verosímilmente a Sexto; la conversión en cambio, que se repite en el parágrafo 78, es gorgiana. El paso atribuible a Sexto es de hecho una explicación de la conversión que además es errónea, en cuanto convierte una afirmativa, «las cosas pensadas son blancas», sin consideración de la cantidad: de hecho las afirmativas se convierten sólo parcialmente. Finalmente, también la terminología excluye a Gorgias: συμβαίνειν en el sentido de relación predicativa es con seguridad una derivación aristotélica; el mismo ejemplo presupone

a Aristóteles: el predicado «blanco» es típico de la ejemplificación aristotélica.

Para precisar mejor el discurso sobre la conversión de la afirmativa digamos que la afirmativa universal, cuando la cantidad tiene un peso, se convierte en la afirmativa particular; se convierte en la afirmativa universal sólo cuando la predicación es καθόλου «universal». Consideremos, como ejemplo, la suma de los ángulos interiores de un triángulo, que valen dos rectos: esta propiedad, dice Aristóteles, es universal, por ello el juicio se convierte en «toda figura que tenga la suma de los ángulos interiores iguales a dos rectos es un triángulo».[84] En cambio, el ejemplo que encontramos en el texto de Sexto, «las cosas pensadas son blancas», es el típico caso de predicación accidental en una afirmativa universal.

Como curiosidad, encontramos en Diógenes Laercio (V 25) la noticia de que entre las obras de Aristóteles[85] había una πρὸς τὰ Γοργίου ᾱ, «Contra la doctrina de Gorgias, en un libro». Podría pensarse que Sexto deriva de esta obra las cuñas, si no el conocimiento mismo del texto de Gorgias; o de un extracto de esta obra aristotélica, tanto más cuanto en las cuñas de Sexto encontramos siempre elementos aristotélicos. Pero realmente la cosa es bastante incierta: precisamente en el caso que acabamos de discutir hemos encontrado la ignorancia de las reglas de la conversión de la afirmativa, y una carencia como ésta no puede atribuirse a Aristóteles. Recordemos además que es también absolutamente incomprensible el nexo establecido por Sexto según el cual la conversión de la negativa deriva de la conversión de la afirmativa.

En conclusión, excluyo que el paso reporte fielmente el texto de Gorgias, pero excluyo también que la argumentación ejemplificativa derive de Aristóteles.

Leamos el parágrafo 78:

διόπερ ὑγιὲς καὶ σῷζον τὴν ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ «εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται», τὰ δέ

γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὂν φρονεῖται.*

«Por lo que es justa y consecuente la frase:[86] "si las cosas pensadas no son, lo que es no es pensado". Ahora bien, las cosas pensadas no son,[87] como demostraremos (debe comenzarse efectivamente por aquí): por tanto, lo que es no es pensado».

La cuña de Sexto concluye con la cita directa de la conversión tal como la formuló Gorgias. Las palabras que siguen, «...Ahora bien, las cosas pensadas...», son de nuevo gorgianas, mientras προληπτέον γάρ, «debe comenzarse efectivamente por aquí», seguramente no es gorgiano (προλαμβάνω es un término tardío), es incidental. En cambio, el resto remite inmediatamente al planteamiento estructural sistemático de la primera parte de la obra gorgiana. «Por tanto, lo que es no es pensado» es la típica anticipación del resultado.

Desde el punto de vista formal, el procedimiento de Gorgias es de gran finura: si existe una implicación entre los dos términos (si A, entonces B), decimos que, si se pone A, se pone también B, si A es verdadero, entonces B también es verdadero. El nexo es puramente formal, no atañe a la verdad de A y de B. Considerando únicamente el punto de vista formal, este planteamiento ha sido totalmente malentendido por la lógica escolástica (*modus ponendo ponens*), que ignora que la verdad de la premisa se ha supuesto tan sólo, no se ha afirmado.

En este paso vemos una vez más la madurez formal alcanzada por Gorgias, y la cosa está tanto más exenta de sospecha cuanto el texto excluye una elaboración de Aristóteles del material gorgiano, como muestra la cuña, que es aristotélica

* «Por ello es correcto y consecuente afirmar que, si las cosas pensadas no son cosas que son, entonces lo que es no es pensado. Ahora bien, las cosas pensadas (pues por aquí ha de comenzarse) no son cosas que son, como probaremos. Luego lo que es, no es pensado» [Tomás Calvo, 2007].

pero no de Aristóteles, del final del parágrafo 77 y el inicio del 78.

Así pues: «si las cosas pensadas no son, lo que es no es pensado»: es una conversión de la negativa que constituye la clave de bóveda de la demostración. El juicio «lo que es no es pensado», repárese en ello, no es el resultado preciso de la demostración –que debe ser «si algo es, resulta incognoscible»–, sino que es evidentemente el antecedente inmediato. Se trata así de demostrar que «lo que es no es pensado», el juicio reclamado por la conversión. La conversión de la negativa es válida por sí misma y no precisa demostración, como había intentado hacer Sexto con el ejemplo; y por otra parte no puede ser demostrada, ni a día de hoy se le ha podido encontrar una demostración; Aristóteles[88] da una demostración, pero o es errónea, o bien ya no se la comprende.

Dado el nexo establecido entre «las cosas pensadas no son» y «lo que es no es pensado», en cuanto la segunda es conversión de la primera, para demostrar que la segunda es verdadera, bastaría con demostrar como verdadera la primera; es decir, si es verdad que «las cosas pensadas no son», resulta también verdadero que las cosas que son no son pensadas. Gorgias se dispone por tanto a demostrar que es verdadero el juicio «las cosas pensadas no son». El esquema de la demostración es el siguiente:

1. enunciación de la conversión de la negativa;
2. pero, como demostraremos, las cosas pensadas no son;
3. por tanto, el ser no es pensado.

Gorgias continúa (82B3, 78-79 DK):

καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές· (79) εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἄν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῇ τις ἄνθρωπον ἱπτάμενον ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται

ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.*

«Y que las cosas pensadas no son está claro. (79) En efecto, si las cosas pensadas son,[89] todas las cosas pensadas lo son, de cualquier modo que se las piense. Lo que es absurdo [y si es absurdo no tiene ningún valor]. Ya que, no por el hecho de que alguien piense un hombre que vuela o carros que corren sobre el mar, no por ello a continuación tal hombre vuela o unos carros corren sobre el mar; por tanto, las cosas pensadas no son».

Con el parágrafo 79 se concluye la demostración, pero hay un paso sorprendente, otro ejemplo de sofisma: «en efecto, si las cosas pensadas son, todas las cosas pensadas lo son...». Gorgias transforma una particular afirmativa en una universal afirmativa. «Las cosas pensadas son» es de hecho la contradictoria de la que se debe demostrar, esto es, que «las cosas pensadas no son», pero su formulación es ambigua porque no tiene en cuenta la cantidad; mientras la contradictoria de una universal negativa es la particular afirmativa, y esto Gorgias lo sabía, como hemos podido comprobar anteriormente en otros pasos. Siendo ambigua, Gorgias puede precisarla añadiendo «todas las cosas pensadas...», que es una universal afirmativa: para la demostración Gorgias necesita en efecto de una universal y no de una particular; así, la precisión de la cantidad en sentido universal hace sospechar de la voluntad sofística de Gorgias en este punto: al poner la formulación imprecisa de la contradictoria, Gorgias deja conscientemente indefinida la cantidad, para poder precisar luego «todas... lo son...». Es

* «Pues bien, que las cosas pensadas no son cosas que son, es evidente. En efecto, *si las cosas pensadas son cosas que son, todas las cosas pensadas serían* del modo en que uno las pensara, lo cual es contrario a la evidencia. Pues no porque alguien piense un hombre volando o carros corriendo por el mar, no por eso automáticamente un hombre vuela o carros corren por el mar. *De modo que no es el caso que las cosas pensadas son cosas que son*» [Tomás Calvo, 2007].

un caso evidente de cómo más allá de toda finura lógica, en un cierto punto interviene el elemento retórico de la persuasión, que corrompe gravísimamente la demostración.

SÁBADO, 26 DE MARZO DE 1966

Tesis final: «si algo es, resulta incognoscible» (77). Sin un nexo inmediato viene enunciada a continuación la razón demostrativa que es la conversión de la universal negativa. El esquema de la demostración queda así modificado respecto de la habitual demostración por el absurdo, por el hecho de que «lo que es no es pensado» es cambiado tácitamente por la tesis final en cuanto es evidentemente su inmediato precedente. Se demuestra luego como verdadera la primera proposición de la conversión, y entonces resulta verdadera también la segunda. El esquema formal de la demostración es inapelable, y particularmente elegante.

El *modus ponendo ponens* (*ponendo* vale por «poner como verdadero») se enuncia «dadas las dos proposiciones P y Q, entre las que se da una implicación, si ponemos (como verdadera) P, resulta puesta (como verdadera) también Q».

Después del paso sofístico que afirma que «todas las cosas pensadas son», es fácil demostrar el absurdo con una apelación a la experiencia: entonces resulta verdadero que las cosas pensadas *no son, y, por la implicación puesta anteriormente*, resulta también verdadero que lo que es no es pensado, proposición que, como se ha dicho, es el antecedente inmediato de la tesis final.

[εἰ δέ ἐστι, φαῦλον]: es considerado por Bekker como una glosa, y la opinión es compartida por DK; literalmente vale por: «y si es absurdo, no tiene ningún valor»; también yo entiendo que es una glosa.

Finalmente una observación sobre la naturaleza del juicio: en Aristóteles, en la forma más evolucionada de los *Analíticos primeros*,[90] el predicado es visto como una consecuencia del

sujeto, esto es: «si de A resulta (ἀκολουθεῖν) B», en cambio en la lógica escolástica: «si A es B», en la lógica formal moderna: «si B pertenece a A». Cuando Gorgias quiere ejemplificar el absurdo del juicio «las cosas pensadas son», dice: «no por el hecho de que alguien piense un hombre que vuela... no por ello tal hombre vuela», niega por tanto que del hombre volante pensado resulte el hombre volante, niega que del pensamiento resulte el ser. En el juicio se establece una relación de consecuencia del predicado respecto del sujeto, en este caso negada.

Con el parágrafo 79 concluye la primera demostración de la segunda parte de la obra de Gorgias: de hecho, le sigue, de acuerdo con la sabida superabundancia gorgiana, una segunda demostración, y sólo después de ésta se tiene la conclusión verdadera, que el ser es incognoscible.

Leamos el parágrafo 80 del texto de Sexto en 82B3 DK:

> πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δέ ἐστι τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν· καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τῷ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῷ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. οὐκ ἄρα τὸ ὂν φρονεῖται.*
>
> «Pero, además, si las cosas pensadas son,[91] las cosas que no son no serán pensadas.[92] De hecho, los contrarios tienen predicados contrarios; y contrario a lo que es es lo que no es; y por ello, de modo absoluto, si de lo que es se predica el ser

* «Además de estas razones, si las cosas pensadas son cosas que son, las cosas que no son, no serán pensadas, puesto que a los contrarios les corresponden propiedades contrarias, y lo que no es, es contrario de lo que es. Por lo cual, y de manera absoluta, si a lo que es le corresponde el ser pensado, a lo que no es le corresponderá el no ser pensado. Pero esto último es absurdo, ya que pensados son Escila y la Quimera, y multitud de cosas que no son. *Por consiguiente, lo que es, no es pensado*» [Tomás Calvo, 2007].

> pensado, de lo que no es se deberá predicar el no ser pensado.[93] Pero esto es absurdo: de hecho son pensadas Escila y Quimera, y muchas otras cosas que no son. Por tanto, lo que es no es pensado».

Está claro adónde se quiere ir a parar: «pero, además, si las cosas pensadas son, las cosas que no son no serán pensadas». La demostración que sigue tiende precisamente a demostrar como falsa la segunda proposición. Señalemos, además, que Gorgias no comienza desde el principio, sino que arranca directamente de la proposición «si las cosas pensadas son». A partir de esta proposición, no con una demostración por el absurdo *sino con la enunciación de un paso absolutamente* límpido y correcto de la lógica formal, se pone la proposición: «las cosas que no son no serán pensadas». Este paso se apoya sobre la ley de transposición –ley que se encuentra ya en Zenón, y a continuación naturalmente en Aristóteles, en los *Analíticos*, aunque no tan perfectamente desarrollada– y no precisa de más demostraciones. Y que el paso estaba tan sólo enunciado en Gorgias queda confirmado por lo que sigue: en efecto, nos encontramos también aquí, como en la demostración precedente mediante la conversión de la negativa, con una ejemplificación de Sexto: «de hecho, los contrarios tienen predicados contrarios; y contrario a lo que es es lo que no es; y por ello, de modo absoluto, si de lo que es se predica el ser pensado, de lo que no es se deberá predicar el no ser pensado». Sexto observa que se trata de dos términos (ser pensado – ser) y de sus dos negaciones (no ser pensado – no ser), pero no es esto lo que dice Gorgias. Sexto siente la necesidad de explicar un paso que no puede ser explicado. La ley de transposición está fuera de discusión, también para los modernos lógicos formales.

Por ello, Gorgias apela de nuevo a la experiencia: «pero esto es absurdo: de hecho son pensadas Escila y Quimera, y muchas otras cosas que no son». Con ello se niega la segunda proposición, la que se obtiene de la segunda transposición, la

que afirmaba que las cosas no reales no son pensadas. Resulta entonces absurda también la primera, esto es, que las cosas pensadas son reales, y por ello resulta válida la proposición de que las cosas pensadas no son reales. Ésta es la primera de las dos proposiciones de la conversión de los parágrafos 77 y 78: por lo que resulta verdadera la proposición conjunta a ésta, que es que el ser no es pensado. Efectivamente, Gorgias concluye el parágrafo 80 con: «por tanto, lo que es no es pensado», que es el antecedente, como se ha dicho ya, de la conclusión final.

JUEVES, 31 DE MARZO DE 1966[94]

Se abre una discusión sobre la cantidad de los juicios de esta demostración, de la que surge una objeción que puede resumirse así:

1. Si «las cosas pensadas son», al principio del parágrafo 80, es una proposición universal afirmativa, al demostrarla absurda la demostración siguiente, resulta ser verdadera su contradictoria, esto es, la particular negativa «algunas de las cosas pensadas no son», mientras que a Gorgias le interesaba demostrar como verdadera la universal negativa «las cosas pensadas no son».
2. En cambio, si «las cosas pensadas son», al principio del parágrafo 80, es una particular afirmativa, entonces ya no puede aplicarse la ley de la transposición, y ya no es lícito deducir que «las cosas que no son no serán pensadas».

JUEVES, 21 DE ABRIL DE 1966

A mi parecer la cantidad del juicio es universal, por lo que es válida la primera objeción.

Pero estudiando los parágrafos siguientes, que son extremadamente difíciles para todos los intérpretes, pienso que es

posible superar la objeción, en tanto que éstos parecen esclarecerse a la luz de toda la segunda parte de la obra.

De hecho, no está claro si el parágrafo 81 debe considerarse una nueva demostración, o si hay que presuponer una laguna grave al principio, o alguna otra cosa. El hecho es que este parágrafo no se integra bien en el texto; en efecto, esta segunda parte podía acabar con el parágrafo 80, aunque las dos demostraciones que había allí fueran sofísticas, porque había quedado demostrado que «lo que es no es pensado», que es el antecedente evidente de la tesis final.

Leamos los parágrafos 81 y 82 (siempre en 82B3 DK):[95]

> ὥσπερ τε τὰ ὁρώμενα διὰ τοῦτο ὁρατὰ λέγεται ὅτι ὁρᾶται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὁρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὁρᾶται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιτο τῇ ὄψει μηδὲ ἀκούοιτο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου. (82) εἰ οὖν φρονεῖ τις ἐν πελάγει ἅρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὀφείλει πιστεύειν, ὅτι ἅρματα ἔστιν ἐν πελάγει τρέχοντα. ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὂν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.*
>
> «Igual como las cosas que se ven son llamadas visibles precisamente porque se ven, y las cosas que se oyen son llamadas audibles precisamente porque se oyen, y no reprobamos las cosas visibles porque no se oyen ni las cosas audibles porque

* «Y al igual que las cosas que se ven se llaman visibles porque se ven, y las audibles se llaman audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen, ni desechamos las cosas audibles porque no se ven (pues cada cosa ha de ser juzgada por el sentido propio y no por otro), así también *las cosas pensadas serán, puesto que son captadas conforme a su propio criterio*, aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído. Así pues, si alguien piensa que carros corren por el mar, ha de creerse que carros son, corriendo por el mar. Pero esto es absurdo. Por consiguiente, *lo que es, no es pensado ni aprehendido*» [Tomás Calvo, 2007].

> no se ven (ya que cada cosa debe ser juzgada por su sensación particular y no por la de otra), así serán también las cosas pensadas, aunque no se observen con la vista ni se escuchen con el oído, porque son captadas por su particular órgano de juicio. (82) Por tanto, si alguien piensa en carros que corren por el mar, aunque no los vea, debe creer que ahí hay carros que corren por el mar. Pero esto es absurdo. Por tanto, lo que es ni se piensa ni se comprende».[96]

La realidad de un objeto es captada por el órgano de juicio competente, las cosas visibles por la vista, las cosas audibles por el oído, las cosas pensadas por el pensamiento; ni se niega la realidad de las cosas visibles por el hecho de que no sean audibles, ni el de las cosas audibles por el hecho de que no sean visibles, y por ello no se debe negar la realidad de las cosas pensadas por el hecho de que no sean ni visibles ni audibles. «Las cosas pensadas» son los objetos captados por la facultad del φρονεῖν, el «pensar», y no puede decirse que no son reales por el hecho de que estén fuera de la sensación. A mi entender, el paso no presenta motivos para dudar de su autenticidad: sólo lo que DK ponen entre paréntesis, que es una explicación, puede suponerse que es un añadido, y más por el uso del término αἴσθησις, «sensación»: también κριτήριον, «órgano de juicio», que aparece después, puede ser sospechoso de pertenecer a una terminología posterior; pero en conjunto el paso es gorgiano.

En este paso se niega el recurso a la experiencia para demostrar el absurdo del juicio «las cosas pensadas son»: esto es, se niega la legitimidad de recurrir al hombre que vuela, al carro sobre el agua, a Escila y a Quimera que a la experiencia sensible le parecen cosas irreales. Aquí, en cambio, se afirma que todas las cosas pensadas son reales.

Este paso, que constituye una afirmación contraria a la demostración precedente, ciertamente nos deja perplejos. Y nos deja perplejos también el hecho de que falta todo nexo con lo que precede. Va separado del parágrafo precedente (80)

porque al final de éste ya había una conclusión, y cada vez que Gorgias introduce una nueva demostración lo advierte claramente y hace que le preceda la tesis.

Viernes, 22 de abril de 1966

En el parágrafo 81 se prueba que las cosas pensadas son reales: ésta es la tesis contradictoria respecto de la general que se quería demostrar, y ésta es la dificultad mayor. Algunos piensan en una laguna entre los parágrafos 80 y 81, pero es una solución que se puede aceptar sólo en tanto no haya otras explicaciones, y yo pienso que el texto puede ser explicado. Así pues, *en el parágrafo 81 se prueba que las cosas pensadas son* reales, y, mirándolo de cerca, se demuestra la proposición universal: no sólo la tesis afirmativa de que las cosas pensadas son, sino la universal afirmativa de que todas las cosas pensadas son. Si consideramos el conjunto de toda esta segunda parte de la obra de Gorgias, no podemos dejar de observar una relación entre esta demostración de la universal afirmativa y el paso de la primera demostración, en el parágrafo 79, donde el elemento sofístico consistía precisamente en el traspaso tácito de la particular afirmativa a la universal afirmativa: «en efecto, si las cosas pensadas son, todas las cosas pensadas lo son». Aquí queda demostrado incluso aquel paso que, en el parágrafo 79, era afirmado pero no demostrado. En este caso, se podría ver un nuevo ejemplo de elegancia demostrativa, en el que se enuncia el resultado primero y sólo a continuación se procede a demostrarlo. Esto guarda analogía con el método habitual de la anticipación por medio de «como demostraremos» o semejantes (y, si fuera así en el parágrafo 79, todo quedaría en su sitio).

Otra hipótesis que podría sostenerse es la de operar una transposición en el texto y colocar los parágrafos 81 y 82 después de ὅπη ἄν τις αὐτὰ φρονήσῃ, «de cualquier modo que se las piense», del parágrafo 79: con lo que se colocaría la de-

mostración del paso inmediatamente después de su enunciación. Pero preferiría no hacer esta transposición, porque la frase final del parágrafo 82, «por tanto, lo que es ni se piensa ni se comprende», se presenta como la verdadera conclusión de toda la segunda parte. Los verbos οὐ φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται, «ni se piensa ni se comprende», retoman ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητον, «incognoscible e impensable», del principio (77), mientras que las conclusiones de las demostraciones singulares, al final de los parágrafos 79 y 80, son sólo conclusiones particulares que no proponen la tesis final, sino tan sólo su antecedente «lo que es no es pensado».

Puede establecerse un paralelo entre Sexto y el pseudo Aristóteles (*De MXG*. 17-18). En

> δεῖ γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι,*
> «ya que todas las cosas pensadas deben existir»,

es evidente la referencia a la demostración del parágrafo 81 de Sexto Empírico, mientras que en

> καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μή ἐστι, μηδὲ φρονεῖσθαι. εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος,**
> «y el no-ser, si no es, tampoco debe ser pensado; pero si fuera así, tampoco existiría lo falso»,

volvemos a encontrar la enunciación de la transposición del principio del parágrafo 80 de Sexto. Ciertamente el paralelo no es muy estrecho: en el pseudo Aristóteles los elementos están colocados en un contexto completamente diferente; pero hay dos elementos interesantes: la alusión a la ley de transposición y la afirmación de que, si todas las cosas pensadas son reales,

* «...las cosas que están presentes a la mente tienen que ser» [Tomás Calvo, 2007].

** «...y lo que no es, si no es, no cabe siquiera que esté presente a la mente. Y si esto es así, nada es falso» [Tomás Calvo, 2007].

entonces ya no existiría lo falso. Una vez hechas estas observaciones, queda por ver todavía qué se desprende del conjunto, cómo está construido el texto. Retomemos desde el principio la discusión sobre la cantidad. En la primera demostración, en el parágrafo 79, «en efecto, si las cosas pensadas son», debe ser asumida como particular –porque es la contradictoria de una universal negativa–, pero la implicación sofística que habíamos señalado falta ahora en la demostración del parágrafo 81. En la segunda demostración, en el parágrafo 80, el juicio «si las cosas pensadas son» se deja cuantitativamente ambiguo. Gorgias entiende la cantidad ambiguamente entre ambas: la particular porque tal es la contradictoria de un universal negativo, y la universal, deducida de la demostración que sigue, de modo que pueda valer la transposición. «Las cosas que no son no serán pensadas» (80) es una universal negativa que es contradicha por la particular afirmativa deducida de la experiencia «[de hecho] son pensadas Escila y Quimera, y muchas otras cosas que no son» (80); resulta entonces falsa la universal afirmativa «todas las cosas pensadas son» que estaba implícita en «las cosas que no son no serán pensadas»; pero si es falsa la universal afirmativa, resulta también falsa la particular afirmativa «algunas cosas pensadas son», en tanto, en el caso de los juicios afirmativos, la particular queda comprendida en la universal. Lo importante es precisamente que sea falsa la particular afirmativa «algunas cosas pensadas son», porque entonces resulta verdadera la universal negativa que es su contradictoria, esto es, la inicial «las cosas pensadas no son» (78), lo que implica la verdad de «lo que es no es pensado».[97]

Por tanto, desde el punto de vista de la cantidad todo está en su sitio, y Gorgias demuestra una absoluta maestría en la teoría de la cantidad.

Sin embargo, todavía debemos interrogar el valor de la demostración de los parágrafos 81 y 82. Desde el punto de vista formal me parece irreprochable; el hecho de que algunas cosas sean visibles y no audibles no les resta crédito a su realidad, y del mismo modo no podemos negar que sean reales las cosas

pensadas que son captadas por su propio criterio particular, el pensamiento, aunque no sean visibles ni audibles. Desde el punto de vista formal es justo decir que cada objeto es conocido según la facultad que le es pertinente. Es cierto que se podría distinguir entre un conocimiento de los objetos sensibles y un conocimiento de los que no son sensibles, pero ésta sería una distinción desde el punto de vista del contenido. Formalmente el procedimiento de la demostración es correcto.

Sábado, 23 de abril de 1966

Queda todavía por profundizar al detalle la consistencia de la argumentación de los parágrafos 81 y 82. La demostración es conducida con rigor lógico perfecto: todo lo que puede objetarse es sólo sobre la base de consideraciones de contenido, demostrando por ejemplo que el conocimiento sensible tiene una consistencia de realidad diferente del conocimiento del pensamiento.

Esta argumentación final tiene dos puntos de gran interés: en primer lugar, tiende a demostrar la universal afirmativa, y además parece dirigirse especialmente contra la prueba de la experiencia sensible, esto es, contra lo que habían decidido las dos demostraciones precedentes. El recurso a la experiencia sensible tiene una evidencia inmediata: en cambio, en esta última parte este criterio es refutado a favor de la demostración racional: nos encontramos pues con un razonamiento verdaderamente antinómico.

Sin embargo, queda todavía un punto por precisar:[98] en el parágrafo 79 la universal afirmativa «todas las cosas pensadas son» queda refutada por la particular negativa «"el hombre pensado que vuela" no es»; pero no queda dicho que, si es falsa la universal afirmativa, debe ser necesariamente falsa también la particular afirmativa «algunas cosas pensadas son», que es lo que interesa conseguir: decir «"todas las cosas pensadas" no es real» deja la posibilidad de que «algunas co

sas pensadas sean reales». La respuesta es simple, y es que Gorgias presenta la particular afirmativa y la universal afirmativa como una implicación: «si las cosas pensadas son, entonces todas las cosas pensadas son». De este modo queda establecido el nexo de necesidad entre las dos proposiciones.

Hay todavía algo que añadir: existe la sospecha de que a través de estos últimos dos parágrafos transferidos de este modo, diferente a la demostración preferida por Gorgias, pueda haber otra cosa, esto es, una tercera demostración añadida: podríamos encontrarnos ante una demostración de tipo zenoniano, en el sentido de que se conduce la demostración por sus dos cuernos a la contradicción: el fin de la demostración sería la anulación del sujeto atribuyéndole sucesivamente dos predicados contradictorios, en este caso «las cosas pensadas no son» y «las cosas pensadas son».[99]

Los parágrafos 77-80 demuestran que «las cosas pensadas no son», mientras que en estos últimos parágrafos (81 y 82) queda demostrado que «las cosas pensadas son» (juicio universal). Tenemos así una típica demostración zenoniana, además con la consideración de la cantidad, que falta en Zenón:[100] de un lado, la falsedad del universal y de la particular afirmativa; del otro, la verdad del universal y de la particular afirmativa (y obsérvese que en el caso de la verdad de la universal afirmativa resulta necesariamente verdadera también la particular afirmativa). Con esta interpretación que añade algo pero no cambia cuanto hemos dicho anteriormente, se explica completamente la posición de los parágrafos 81 y 82 al final de la sección: en la conclusión final (82) efectivamente se lee: «pero esto es absurdo»,[101] que no es una apelación a la experiencia, dado que precisamente en los parágrafos precedentes se rechazaba este criterio de la experiencia sensible; el absurdo por el contrario resultaba de la atribución de predicados contradictorios: es imposible que «las cosas pensadas» sean reales y a la vez no sean reales, por ello el sujeto mismo «las cosas pensadas» es irreal. En caso de aceptar estos parágrafos como una demostración independiente, se solventa también la difi-

cultad para introducirla en los precedentes, de los que refutan precisamente el punto central, el recurso a la experiencia.

Jueves, 28 de abril de 1966

La tercera parte de la obra de Gorgias es bastante plana: se demuestra que, aunque el ser fuera comprensible, su conocimiento sería incomunicable a los otros. Este problema, el de si un conocimiento último es expresable en términos racionales, tiene gran importancia en toda la filosofía: lo afrontan, por ejemplo, Platón en su última fase –y no sólo, también en el *Parménides*, en el que es evidente la referencia a esta obra de Gorgias–, Aristóteles, y en la filosofía moderna, típicamente Kant.

La razón demostrativa de esta última tercera parte consiste únicamente en resaltar la diferencia entre la realidad y el *logos*, el instrumento que debería transmitir este conocimiento, entre el ser como realidad objetiva y el *logos* como realidad subjetiva (lo que está perfectamente en línea con Kant).[102] Este tema, que tendrá tanta importancia a continuación, será recuperado luego por la filosofía posterior según el planteamiento de Gorgias.

Leamos los parágrafos 83-84:

> καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἑτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ εκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῇ καὶ οὐκ εναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρῳ μηνύεσθαι; (84) ᾧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμέων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὂν εκτὸς, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος.*

* «*Y si fuera aprehendido, no podría decirse a otro.* En efecto, si las cosas que son, las que hay fuera, son visibles y audibles y perceptibles en general,

«Y aunque fuera pensado, no sería comunicable a otro. En efecto, si las cosas que son visibles y audibles y en general perceptibles, por lo menos aquellas que son objetos externos a nosotros, y de estas cosas las visibles son perceptibles por la vista, las audibles por el oído, y no viceversa, ¿cómo podrían entonces expresarse a otro? (84) El medio mediante el que las expresamos es el discurso, pero el discurso no es igual a los objetos que son. Por tanto, no expresamos a nuestros compañeros las cosas que son, sino discurso, que es diferente de los objetos. Por tanto, igual como lo que es visible no puede volverse audible y viceversa, así lo que es, en cuanto está situado fuera de nosotros, no puede volverse discurso nuestro».

Como vemos, no existe aquí una demostración propiamente dicha, sino la explicación de ciertos términos. El término λόγος, siguiendo las huellas de Diels, suele ser traducido por la mayor parte de los intérpretes como «palabra», pero creo que esta traducción no es del todo exacta.[103] Y es que el uso normal del término en la filosofía griega indica más bien una pluralidad de palabras en conexión que no la simple palabra. Además los significados de λόγος son múltiples: ya en el griego clásico significa «facultad racional», incluso antes de Aristóteles. Este significado parece sin embargo excluido de nuestro contexto, y el término se refiere más a la expresión verbal que a la racional. Con λόγος se entiende aquí «discurso», y eventualmente «argumentación, demostración». Traducirlo como «palabra» está desaconsejado también por el uso de este término en la filosofía próxima a Gorgias. Podríamos remitirnos a la clásica

---

y de ellas las visibles son aprehensibles con la visión y las audibles con el oído, y no al revés, ¿cómo pueden estas cosas ser reveladas por medio de algo distinto? Pues aquello por medio de lo cual comunicamos son palabras, pero *las cosas que son, y que hay, no son palabras*. Por consiguiente, a *los que nos rodean no les comunicamos las cosas que son, sino palabras* que son algo distinto de las cosas que hay. Y así como lo visible no puede convertirse en audible, ni viceversa, así lo que es, puesto que lo hay fuera, tampoco puede convertirse en palabras nuestras» [Tomás Calvo, 2007].

distinción aristotélica de *De la expresión*[104] entre ὄνομα, «nombre», y ῥῆμα, «verbo», por un lado, y λόγος por el otro, que es la unión de un «nombre» y un «verbo». Pero todavía antes, ya en Platón, existen huellas de esta distinción: véase por ejemplo la *Carta VII*[105] donde los elementos primeros del conocimiento humano son ὄνομα, «palabra», y λόγος, «definición».

En el paso que examinamos el recurso a la distinción entre las diferentes sensaciones es menos apremiante que en los dos parágrafos anteriores, porque incluso sin este recurso todo iría igualmente bien: es una especie de recuerdo y de residuo de cuanto antes se ha dicho. En cualquier caso, probablemente desconocemos el texto original: nos lo hace sospechar el uso de ὑπόκειμαι, «ser sustraído», que indica el objeto al que se refiere un predicado según el uso técnico de Aristóteles, aunque lo encontremos también en el Platón joven del *Protágoras*. La reelaboración de Sexto no puede asegurarse sin embargo. Sigamos adelante (82B3, 85 DK):

μὴ ὂν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθείη ἑτέρῳ. ὅ γε μὴν λόγος, φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ εκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.*

«[...así lo que es, en cuanto está situado fuera de nosotros, no puede volverse discurso nuestro]. (85) Y si no es discurso

* «[...así lo que es, puesto que lo hay fuera, tampoco puede convertirse en palabras nuestras.] Y no siendo palabra no podría manifestarse a otro. Ciertamente las palabras, dice, se constituyen a partir de la impresión que producen en nosotros las cosas desde fuera [es decir, las cualidades sensibles]. Así, del encuentro con el sabor surge en nosotros la palabra que decimos respecto de esta cualidad, y de la impresión del color la que decimos respecto del color. Pero si esto es así, la palabra no es evocadora de lo exterior, sino que, más bien, lo exterior es revelador de la palabra» [Tomás Calvo, 2007].

> nuestro, no podrá ser manifestado a los otros. Además, el discurso –dice él– se constituye de las cosas que le vienen al encuentro del exterior, esto es, las cosas sensibles: en efecto, *del contacto con el sabor nace en nosotros el discurso que se* refiere a esta cualidad, y de la impresión del color el discurso relativo al color. Si esto es así, no es el discurso el que reproduce el mundo externo, sino el mundo externo quien da significado al discurso».

La traducción que se da del principio del paso tiene en cuenta la corrección de Bekker –que acepto– que transforma en neutro ὄν el ὤν de los códices, convirtiéndolo en una continuación del discurso precedente. En cambio, si aceptamos el texto, μὴ ὢν δὲ λόγος... como hacen DK, traduciríamos: «no siendo real el *logos*, no podrá ser manifestado a los otros»: en cuyo caso tendríamos casi una demostración. Pero me parece que esta parte de la obra de Gorgias está conducida solamente sobre la oposición entre el objeto, que es externo, y el *logos*, que es interno, sin fundamentos demostrativos concretos.

Pasamos por tanto al análisis del origen del *logos* : «además, el discurso se constituye (συνίσταται) de las cosas que le vienen al encuentro del exterior, esto es, las cosas sensibles...». La terminología excluye la literalidad del texto gorgiano: basta para ello ὁ κατα ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, «el discurso que se refiere a esta cualidad». Es una argumentación subsidiaria de la precedente: quiere decir que, dado que de cualquier modo el discurso surge de nuestro encuentro con lo externo, entonces es diferente de las cosas y es algo convencional. Leamos el parágrafo 86:

> καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν ὅτι ὃν τρόπον τὰ ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησίν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνοχε τὰ ὁρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι᾽ ἑτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτόν ἐστι τὸ ὁρατὸν καὶ δι᾽

ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ λοιπὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τῶν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.*
«Y tampoco es posible decir que, del mismo modo en que existen objetivamente las cosas visibles y audibles, así existe el discurso; de modo que las cosas que objetivamente son puedan ser indicadas por un discurso que objetivamente es. Aunque el discurso es un objeto –dice él–, difiere sin embargo de los otros objetos, y los cuerpos visibles difieren completamente de los discursos, porque el objeto visible es percibido por un órgano y el discurso por otro. En consecuencia, el discurso no revela la mayor parte de los objetos, del mismo modo como tampoco éstos pueden revelar el uno la naturaleza del otro».

Se trata de nuevo de una argumentación. También aquí el conjunto estilístico excluye la literalidad del texto: podemos reconstruir tan sólo su armazón. Hasta ahora se había conducido la demostración sobre la heterogeneidad entre lo que nos pertenece y lo que está fuera de nosotros: ahora se supone que también al λόγος le corresponde una realidad externa, según la aspiración completiva del texto gorgiano. Tampoco aquí encontramos argumentación dialéctica, y el discurso procede con el recurso, una vez más, a la división de las facultades cognoscitivas. Conclusión: «en consecuencia, el discurso no revela la mayor parte de los objetos, del mismo modo como tampoco éstos pueden revelar el uno la naturaleza del otro».

Con esto termina el texto de Gorgias: el parágrafo 87 que sigue es un comentario de Sexto Empírico, y por el momento no nos concierne.

* «Y no es posible, desde luego, decir que del mismo modo que hay las cosas visibles y audibles, así también hay la palabra, de modo que sería posible que las cosas que hay y que son, sean reveladas desde la palabra que hay y que es. Pues aunque la palabra la haya, dice, es diferente de las otras cosas que hay, y los cuerpos visibles difieren en grado sumo de las palabras, puesto que lo visible se capta a través de un órgano y la palabra a través de otro. Por consiguiente, la palabra no muestra la multitud de cosas que están ahí, del mismo modo que tampoco éstas manifiestan recíprocamente las unas la naturaleza de las otras» [Tomás Calvo, 2007].

Esta tercera parte de la obra de Gorgias es de gran relevancia como punto de partida en la historia de la filosofía, pero desde el punto de vista de la historia de la lógica, que era el hilo conductor de estas lecciones, no aporta novedades.

CURSO 1966-1967: *PARMÉNIDES*[1] (RECOGIDO POR ERNESTO BERTI)

JUEVES, 24 DE NOVIEMBRE DE 1966

Este curso presupone los de los dos últimos años sobre Zenón y sobre Gorgias. Los cursos anteriores tenían una cierta unidad porque se había construido una línea interpretativa continua que, desde el presupuesto de la doctrina eleática, llegaba hasta el desarrollo de la dialéctica en el tiempo de Sócrates: el argumento de los cursos era el periodo de Parménides a Sócrates considerado desde el punto de vista de la dialéctica. El tema de este curso podría ser: «La teoría del conocimiento de Parménides a Platón».

Comenzamos con un plano general. En los dos cursos anteriores, estudiamos los testimonios sobre Zenón y sobre Gorgias en lo referente al problema del conocimiento, y habíamos visto que coincide con el primer desarrollo del arte dialéctica. Es sabido que con Platón y con Aristóteles se alcanza, por decirlo así, el ápice de la filosofía griega, lo cual justifica la razón de que la tradición haya conservado casi toda su obra. En Platón y Aristóteles la dialéctica es precisamente el fundamento en el que se apoya la parte gnoseológica de su filosofía. Basta pensar que Platón conduce su lucha contra los sofistas mediante una reforma del concepto de dialéctica, y que precisamente a través de ella, reformada, se alcanza en los diálogos teóricos el conocimiento de las ideas. Aristóteles discute la dialéctica en los *Tópicos*, que están situados como introducción a la lógica; su punto de partida es la crítica a la dialéctica tradicional, y cuando la sustituye por la *episteme*, la «ciencia», entra en la parte nueva de su filosofía. Las soluciones son diferentes, pero en lo que atañe a la dialéctica, el planteamiento de Platón y Aristóteles es similar.

El arte dialéctica surge en Grecia en el curso del siglo v a. C. No son ciertas las interpretaciones de los manuales según las cuales los presocráticos no se interesaron por el hombre, y que sólo con los sofistas el problema se centró en el hombre. Sin embargo, es verdad que el interés ético —por el hombre en su comportamiento— se hace cada vez más importante, mientras que antes de Sócrates y Protágoras el problema moral estaba algo descuidado. En el pitagorismo, por ejemplo, el interés ético existe, pero está vinculado a toda una visión teórica del mundo, de la que se desprende un determinado *bios*, un determinado «modo de vida».

Aquí no nos interesaremos por el problema moral. En lugar de ello, trataremos de analizar el desarrollo de esta época desde el punto de vista del conocimiento.[2]

El problema del conocimiento surge en Grecia de un modo *casi milagroso y en pocos decenios alcanza una madurez* espectacular. Cabe preguntarse cómo nació esta posición teórica: por el momento lo que nos interesa a nosotros es levantar acta de esta posición, más que tratar de explicar lo que no es explicable. Vemos surgir, especialmente con Parménides, un argumentar que, como planteamiento del problema del conocimiento, permanece él mismo, con sus desarrollos propios, en toda la continuación de la filosofía griega. Evidentemente es difícil pensar que Parménides haya creado completamente *ex novo* el problema del conocimiento:[3] pero lo que la tradición nos ofrece antes de él es muy poco esclarecedor.

La tradición parte de Jenófanes, como maestro de Parménides,[4] pero la relación entre los dos pensadores es, por lo menos, problemática, hasta el punto de que algunos críticos modernos invierten la relación, por lo que sería Jenófanes quien habría aprendido y divulgado ciertos aspectos del pensamiento de Parménides. En cualquier caso, en relación con el problema del conocimiento, que es lo que ahora nos interesa, no encontramos nada en Jenófanes.

Se han señalado relaciones entre Parménides y el pitagorismo, que podrían ser bastante probables dada la vecindad

geográfica. Sin embargo, profundizando la cuestión a partir de los fundamentos teóricos del pitagorismo y del eleatismo, se hace evidente que dichos contactos no existieron. Incluso cronológicamente, por lo que sabemos, la precedencia del pitagorismo sobre Parménides es mínima.

Una fuente muy buena pone en relación a Parménides con Anaximandro;[5] pero la cronología está en contra. Las fuentes cronológicas sitúan a la cultura jónica en la primera parte del siglo VI a. C. (véase también Heródoto, que es una fuente importante y bastante buena), y Anaximandro no parece mucho más reciente que Tales. En cambio, con Parménides entramos decisivamente en el siglo V (véase el encuentro de Parménides con el joven Sócrates, establecido por Platón).[6] Por tanto, las vidas de Anaximandro y de Parménides están bastante distanciadas en el tiempo, aunque no pueda excluirse con seguridad que durante un determinado periodo puedan haber sido contemporáneos Anaximandro viejísimo y Parménides jovencísimo. Pero a la dificultad cronológica se añade la geográfica: los contactos entre Mileto y el occidente griego es seguro que existían, pero desde el punto de vista cultural la cosa es bastante incierta.

Con lo dicho podrán entreverse las dificultades asociadas a una investigación sobre el origen del problema del conocimiento. En el inicio, en los siglos VII y VI a. C., aparecen nombres que se sitúan entre la personalidad histórica y la leyenda (por ejemplo, Epiménides y Ferécides), confundidos entre filosofía y religión. A continuación, personalidades ciertamente históricas como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, de quienes tenemos testimonios antiguos: pero sus doctrinas se sitúan en una esfera claramente diferente de la teórica.[7] Finalmente, nuestro problema: el pitagorismo, fenómeno muy complejo en el que, dada su extensión en el tiempo, resulta bastante problemático distinguir lo que pertenece a Pitágoras o a los pitagóricos antiguos de los desarrollos más recientes; y Parménides, a quien no se consigue derivar de nadie anterior a él. Por ello, el testimonio de Teofrasto —que es una fuente de

primer orden– sobre una relación entre Anaximandro y Parménides nos deja perplejos, tanto por las dificultades cronológicas o geográficas, como porque no se encuentran argumentos sustanciales de especulación que ratifiquen esta relación.[8] Con Parménides nos encontramos ante algo completamente nuevo, un salto cualitativo cuyo condicionamiento histórico no sabemos explicar.

VIERNES, 25 DE NOVIEMBRE DE 1966

Tratemos de decir algo más concreto sobre la aparición de la filosofía en Grecia. Está vinculada con el nombre de Parménides, mientras que se ha dado el nombre de Jenófanes como iniciador de la escuela eleática. Analicemos ahora la relación entre Jenófanes y Parménides, pero advirtiendo que, sea lo que sea lo que se decida, no resultará esclarecedor para nuestro problema. Los pocos fragmentos de Jenófanes de interés filosófico se limitan a una declaración de monismo: existe un dios único, en antítesis con el antropomorfismo que caracteriza la religión griega. Tal vez Jenófanes se sitúa en una posición panteísta, como lo sugiere también un paso de la *Metafísica* de Aristóteles[9] que dice que, mirando el cielo, Jenófanes afirma que todo es dios. El monismo representa la afinidad entre Jenófanes y Parménides, pero es una afinidad bastante particular, en tanto el monismo parmenídeo es en realidad menos seguro de lo que hasta ahora se había creído. «Lo que es», τὸ ὄν, ésta es la realidad única de Parménides. En cambio, hay en Jenófanes una crítica a las posiciones religiosas tradicionales, conducida sin embargo en términos religiosos: no podemos atribuirle a Jenófanes nada más que la crítica al pluralismo de las divinidades y al antropomorfismo. Esto falta en Parménides, en el sentido de que tenemos afirmaciones de Parménides que se presentan independientemente de la esfera religiosa. Es precisa una cierta cautela: en el prólogo del poema de Parménides encontramos divinidades: *Dike*, *Eros*, pero esto no

representa ni una polémica contra la religión tradicional, ni una sustitución de religión; lo que Parménides quiere decir no afecta a la esfera religiosa.

El iniciador de la escuela eleática fue más bien Parménides que Jenófanes. Pero cuando hablamos de escuela eleática, no debemos entender escuela en nuestro sentido: con propiedad no se puede ni siquiera hablar de escuela eleática. Tomemos el caso de Meliso, que es asignado a esta escuela por la tradición, pero es de Samos, y es difícil pensar que haya vivido en Elea. En el caso del eleatismo importa poco la proximidad geográfica, que encontramos, en cambio, en la llamada escuela jónica de Mileto. Un contacto personal seguro en el interior del eleatismo parece ser el de Parménides con Zenón. También se incluye a Gorgias en la escuela eleática: pero es improbable que Gorgias, tanto por la ciudad en la que nació como por la vida que llevó, haya permanecido mucho tiempo en Elea.

Con Parménides aparece el concepto de τὸ ὄν, «lo que es»: es un comienzo brusco, difícil de remitir a posiciones anteriores. Una vez encontrado este concepto, la filosofía griega ya no lo abandonará. Naturalmente, todavía nadie hoy ha definido de modo satisfactorio la filosofía, pero podemos tratar de comprender qué se entendía por filosofía en Grecia. Para Platón y Aristóteles la filosofía era el conocimiento de «lo que es» (como dice Aristóteles):[10] pero respecto del concepto de τὸ ὄν esta respuesta no nos aclara gran cosa. Se trata de saber qué cosa entendían por τὸ ὄν.

El *bios* filosófico es distinto de los otros: Platón y Aristóteles dicen que el filósofo se interesa por el conocimiento y antepone el conocer al actuar. Los filósofos griegos han antepuesto claramente el conocimiento a la acción. Aunque rechazando la inconsistente distinción de manual entre interés por la naturaleza e interés por el hombre, hemos dicho que el problema ético se convierte con Sócrates en verdaderamente central.[11] La ética es «conocer cómo debemos comportarnos», según la definición de la especulación moral que encontramos en Sócrates. El *bios*, el «modo de vivir», se justifica ya con un

principio, es un actuar justificado por una especulación. Esto es claramente visible en Sócrates, y en ello reside una gran novedad, porque anteriormente el problema del actuar, salvo accidentalmente, no resultaba uno de los objetos de conocimiento. La preeminencia del conocer sobre el actuar continúa también en Platón y en Aristóteles: el conocimiento puro es superior al conocimiento práctico. Por tanto, el conocimiento puro se mantiene tras el movimiento sofista; en particular el de Sócrates; incluso después de que Platón llevara al éxito la posición que en Sócrates había sido tan sólo una posición sofística. Todavía en Platón, y luego en Aristóteles, el punto de partida de la preeminencia del *bios* teórico está fuera de discusión. Después de Aristóteles la preeminencia del *bios* teórico es abandonada, aunque resurge varios siglos más tarde. Y es interesante señalar que allí donde reaparece la preeminencia de la vida teórica, en Plotino, reaparecen también los conceptos parmenídeos. Esta superioridad de la visión teórica del mundo es una característica única de la filosofía griega, es una tendencia griega que se distingue a grandes líneas de las otras. Tomemos como ejemplo la filosofía hindú, que tiene muchos contactos con la griega:[12] el término hindú correspondiente a τὸ ὄν es *brahman*, que es la denominación del dios Brahma, dios máximo del panteón hindú. El término *brahman* es la objetivación de la divinidad en un concepto despersonalizado, pero que encuentra su origen en la divinidad. Las *Upanisad* mismas son la parte secreta del ritual hindú: la filosofía hindú es la culminación de la religión hindú, y ni está en antítesis ni es independiente de la religión. Igualmente, los movimientos del tantrismo de los siglos XI-XVI d. C. siguen estando ligados a la religión —en este caso a la religión de Siva—. En India, la filosofía es un movimiento aristocrático en el interior de un movimiento religioso más amplio. Esto no ocurre en Grecia: precisamente en Parménides, el iniciador de la filosofía griega, es evidente que la especulación filosófica es independiente de la esfera religiosa.

Se ha dicho (en el buen entendido de que se refiere a tendencias generales y no a personalidades concretas) que la autonomía del conocimiento y la preeminencia concedida al conocimiento puro —que prescinda, por ejemplo, de la meditación ética— es una característica de la filosofía griega que, en ese grado, tampoco en lo sucesivo se encuentra en la filosofía occidental. En efecto, el periodo medieval está dominado por conceptos religiosos, y también el redescubrimiento de la filosofía griega en el medievo está subordinado siempre de algún modo a valores religiosos. Igualmente, la filosofía renacentista está orientada más bien a la inserción de la filosofía griega en el ámbito de la dogmática cristiana. Cuando cesa esta orientación, nos encontramos en los inicios de la filosofía moderna: se pasa a una mezcla del conocimiento puro con un fin utilitario. No interesa tanto el conocimiento puro cuanto el conocimiento como instrumento de dominación del hombre sobre la naturaleza. El punto crucial en este desarrollo está en Descartes, que abre el camino a Leibniz y a Newton.[13] Como episodio contrario a esta tendencia utilitarista de la filosofía moderna tenemos a Kant, que sin embargo es episódico. La filosofía como teorización pura queda completamente supeditada hasta nuestros días. Aun limitándonos a estas alusiones, se puede decir que un planteamiento teórico como el que atestigua la filosofía griega no ha aparecido más en la historia de la filosofía, por lo menos al nivel de tendencia general.

Por otra parte, uno de los temas de estos cursos es el conflicto entre razón y experiencia en Zenón. La ciencia moderna trata de que la razón explique los datos de la experiencia, lo que constituye el método experimental. En cambio, el planteamiento teórico puro no parte de esta posición, en cuanto lo que es ofrecido por el *logos* no es un dato que pueda condenarse. Ni puede decirse tampoco que Parménides y Platón hayan condenado la sensibilidad: simplemente la razón y la sensación se sitúan enfrentadas, y en ocasiones se da una rotura. La filosofía

moderna en cambio es práctica, no teórica, en tanto parte de la subordinación de la razón a la experiencia. Tomemos como ejemplo el nacimiento del cálculo infinitesimal. Originalmente su objetivo consiste en la descripción de una curva: en la curva *está representado un movimiento*, y de este modo cualquier movimiento es dominado por la razón. Al hacerlo así, los fundadores del cálculo infinitesimal, Leibniz y Newton, introducen el concepto de límite, que consiste en considerar como finito lo que no es finito. Ésta es precisamente la problemática de Zenón.[14] Pero Zenón puntualiza el problema; la ciencia moderna en cambio se basa en un procedimiento inconsistente desde el punto de vista racional, que halla su validez tan sólo en la experiencia sensible y práctica. Los conceptos básicos de la ciencia moderna se han desarrollado a partir de un interés práctico.

Para concluir esta breve introducción, quiero aclarar que cuanto se ha dicho no significa que la filosofía griega se desinterese de lo sensible, antes al contrario: sin considerar el planteamiento teórico como una condena de la experiencia sensible, se nos presenta la completa independencia de la razón respecto de la experiencia sensible, particularmente en el desarrollo de Parménides a Platón.

Veamos ahora si existe algún personaje anterior a Parménides que pueda hacernos pensar en un comienzo en este sentido y, sin ir a los precedentes cosmogónicos, atengámonos al planteamiento clásico de Tales, según el cual todo es agua. Los planteamientos cosmogónicos y teogónicos se remiten a la especulación religiosa tradicional: el hecho de que el mundo derive del caos no significa que la esencia del mundo es caos, *sino que el mundo es aceptado por el hombre sin creer que* existe una realidad esencial. En la afirmación de Tales hay algo que falta en las teogonías: el agua es la esencia de las cosas, de las cosas que vemos.[15] Se establece entonces una oposición entre la esencia de las cosas y las cosas tal como las vemos, que sin embargo no es una oposición trascendente. Si consideramos el hilozoísmo tal como nos lo presentan Aristóteles y

Teofrasto, nos encontramos ante interpretaciones que no son homogéneas. No alcanzamos a entender en qué sentido definía Aristóteles la *arché* de estos «físicos», si «agua» es nuestra agua sensible, si debe entenderse como una denominación simbólica, o como un principio que es físico en algún sentido, pero cuya apariencia no es la misma de la sensibilidad.

El mismo problema de interpretación se presenta respecto del aire de Anaxímenes y el fuego de Heráclito. En efecto, Aristóteles dice que estos físicos han situado junto a la realidad sensible (παρὰ ταῦτα) una cierta realidad física, «una cierta naturaleza diferente» (ἑτέρά τις φύσις).[16] La vaga afirmación de Aristóteles nos coloca en una posición difícil. Estos físicos introdujeron efectivamente el término *arché*, que tiene varios significados: «principio cronológico», de donde proviene el sentido derivado: «principio» como «lo que está como fundamento», y en tercer lugar «mando político». Recordemos que los filósofos presocráticos tuvieron un serio interés por la esfera política y se distinguieron en la vida política de sus ciudades –piénsese en los pitagóricos–. En otras palabras, estos filósofos nos dicen que en la base de todo está «lo que manda en todo»; el principio físico del mundo se designa como principio político, es el «rector» del mundo.[17]

Hemos intentado comprender así qué entendieron los primeros filósofos como la unificación de todo el mundo sensible por medio de un principio, señalado intuitivamente con el nombre de un elemento como agua, aire, fuego. Es un hecho que ya en esta posición existe un planteamiento que se diferencia del religioso: ellos dicen que hay un elemento sensible en la base del mundo, frente al cual todas las otras cosas son «realidades impropias», asumen una apariencia de menor realidad; pero este principio sigue siendo un principio físico entre los elementos físicos sensibles.

Gracias a la aparición del concepto de *arché* está justificado situar el inicio de la filosofía en Tales.

Un fragmento de Teofrasto, recogido por Simplicio, y que ahora constituye el fragmento 2 (Diels), de las *Opiniones de los físicos*,[18] atribuye a Anaximandro la introducción del término *arché*. En Anaximandro, este concepto se adapta a todos y cada uno de sus tres significados distintos. El *apeiron*, el «infinito», es un principio cronológico, en el que la especulación filosófica está en conexión con la literatura religiosa; pero el origen cronológico está reforzado por el principio sustancial, y con ello la *arché* de estos filósofos se distingue claramente de la esfera religiosa. El tercer significado de principio político dominante caracteriza el planteamiento que es esencial y distintivo de la civilización griega: el paralelo entre la sociedad humana y el mundo es evidente, el mundo se concibe de un modo semejante a la sociedad, regido por una estructura política. Es diferente, aunque sigue siendo política, la arquitectura del mundo en el pitagorismo, del que deriva Platón. Cuando los griegos hablan de *arché*, siempre tienen presente este significado político del término: los filósofos descubrirán que la ordenación política del mundo, que, a diferencia de la de la sociedad humana, es inmutable, es la ordenación por excelencia.[19]

Algunos estudiosos, incluso importantes, han querido acentuar en el origen de la filosofía griega la antítesis unidad-multiplicidad. Según su opinión, lo que caracterizaba a Tales y a los filósofos jonios, y que Parménides reactivaría, sería precisamente el descubrimiento de la antítesis entre unidad y multiplicidad: a lo mudable sensible se opone algo unitario a lo que en última instancia se remite todo lo múltiple.

Sin duda tiene su valor, pero no resulta demasiado fecundo. En realidad, aparte de la especulación de los primeros jonios —de quienes los escasísimos testimonios no nos permiten formular sistema ninguno—, en la conclusión de ese periodo tenemos a Heráclito, Parménides y el pitagorismo. Ahora bien, en el pitagorismo no encontramos ninguna forma de monismo, y por ello se contrapone al momento monístico que encuentra su expresión pre

cisamente en la filosofía jonia y eleática. Me parece que esta contraposición uno-muchos, aunque ocupe una posición central en la especulación hasta Aristóteles, no es la contraposición fundamental en el origen de la filosofía griega. Y tampoco es esclarecedora la contraposición entre una tendencia monista y otra pluralista: y es que el punto que se señala como típico del monismo –haber establecido una única *arché* – lo encontramos discutido y contradicho precisamente en los filósofos considerados monistas sobre los que puede discutirse un poco: Heráclito y Parménides.[20]

Además, si se sitúa el carácter originario de la filosofía como antítesis uno-muchos, no se distinguiría del de la religión, porque esta antítesis también está presente en la religión; y me parece mejor entender la filosofía griega como surgida en oposición a la religión.

Lo uno contrapuesto a los muchos existe, por ejemplo, en la religion órfica, en el mito de Dioniso. Los Titanes desmiembran al dios y después son abrasados por Zeus; de sus cenizas surgen los hombres, de este modo tienen la negatividad de los Titanes, pero también la positividad dionisiaca que los Titanes habían absorbido. En efecto, el desmembramiento significa que Dioniso da origen al múltiple humano. Luego los hombres, mediante los misterios, reconstruyen la unidad originaria y divina.[21]

Es evidente que existe un contacto entre esta antigua literatura órfica y Anaximandro. Leamos el único fragmento de Anaximandro que, aunque no pueda retenerse con certeza como literalmente suyo, es por lo menos una paráfrasis de su libro –tal vez el documento en prosa más antiguo–. 12B1 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 184b15):[22]

> Ἀναξίμανδρος ... ἀρχήν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

* «El principio de los seres es indefinido... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa

«Anaximandro dice que el principio de las cosas que son es el infinito (*apeiron*), de donde viene el nacimiento a las cosas que son y en el que (en el *apeiron*) ocurre también la corrupción (de las cosas que son), como es debido: en efecto, las cosas que son pagan unas respecto de las otras la pena por su injusticia según el orden del tiempo».

Con ἐξ ὧν, «de donde, de estas cosas», se entiende el *apeiron*: es de destacar que al final de la antítesis uno-múltiple este *apeiron*, cuando menos en el texto de Simplicio, es presupuesto como un múltiple; κατὰ τὸ χρεών es de difícil traducción: señala alguna oscura culpabilidad. Y es importante que la conclusión de este fragmento plantee un problema ético-político.

Es cierto que el fragmento no es muy claro: existe una cierta injusticia. Las cosas cometen una cierta injusticia, la injusticia se presupone para todas. No se distingue entre vidas justas y vidas injustas. Por tanto, todas las cosas tienen un πέρας, un «límite», las que se contraponen al ἄπειρον, a lo «ilimitado, infinito», son injustas; el hecho mismo de que tengan un «límite» es una injusticia respecto de la realidad indeterminada de la *arché*. En este breve paso de Anaximandro se plantea la contraposición entre determinado e indeterminado, y el mundo que tenemos frente a nosotros es determinado. El nacimiento es el surgimiento de la injusticia, y esta injusticia se paga con la muerte. Es una declaración pesimista sobre la vida semejante a las que encontramos en la literatura órfica, fechable también —como Anaximandro— alrededor de la mitad del siglo VI a. C. El parentesco entre el fragmento de Anaximandro y la literatura órfica es evidente cuando menos por lo que respecta al tema unidad-multiplicidad. Pero la vinculación entre Anaximandro y el orfismo es todavía más precisa en lo que atañe a la injusticia: la existencia individual es injusticia del mismo modo que en los órficos el

retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo» [Alberto Bernabé, 2008].

nacimiento de los hombres lleva consigo la injusticia de los Titanes.

En la paráfrasis de Simplicio del texto de Anaximandro se lee τὰ ὄντα, «las cosas que son»: si el término estaba literalmente presente en Anaximandro, debe quitársele a Parménides la prioridad terminológica. En cualquier caso, el significado de τὰ ὄντα en Parménides es muy diferente, dado que en Anaximandro señala solamente a las cosas sensibles. En el texto del fragmento encontramos también φθορά, «corrupción», y γένεσις, «nacimiento»: entiendo que estos dos términos no existían en el original, en tanto son términos aristotélicos que caracterizan el mundo físico. En cambio, Teofrasto dice expresamente que el término *arché* fue introducido por Anaximandro. No hay razón para dudar de que δίκη, «la pena», y ἀδικία, «injusticia», estaban también en el original.

En resumen: por medio de conceptos abstractos encontramos en Anaximandro un contenido extremadamente próximo al mito órfico.[23]

Sábado, 10 de diciembre de 1966

Seguimos hablando de los caracteres de la filosofía griega y de los elementos que la contraponen a la religión. Hemos visto que la pareja uno-múltiple no pertenece sólo a la filosofía sino también a la religión. Dadas las consideraciones sobre Anaximandro, podría pensarse también en un desarrollo de la filosofía griega en paralelo y no contrapuesto a la religión. Sin embargo, me parece que hay en la filosofía un elemento fundamentalmente nuevo: dicho sintéticamente, la oposición entre apariencia y realidad verdadera de las cosas, que se vincula con un juicio negativo sobre la realidad sensible, valorada como apariencia. Esta oposición, por más que se fuerce la interpretación, no se encuentra con claridad en los mitos religiosos, en tanto que en los mitos el acento se sitúa sobre los orígenes cronológicos y no sobre la realidad esencial. Por ejemplo, en

el mito órfico encontramos la oposición entre titánico y dionisiaco pero, más allá de la diferencia entre mundo divino y mundo humano, no se trata de la diferencia entre apariencia y realidad. Esta oposición se encuentra claramente en Parménides, pero podemos reconocer alguna anticipación también en los jonios, como en el fragmento 12B1 DK de Anaximandro que hemos leído.

Sin embargo, de los jonios casi sólo podemos hablar sobre la base de los juicios de Aristóteles y Teofrasto, que llamaban «físicos» a todos los presocráticos, entendiendo que su interés habría sido sobre todo dar una explicación a la realidad sensible. Pero es mejor pensar que su valor va más allá de un mero planteamiento de la ciencia de la naturaleza. Podemos suponer fácilmente que las obras de estos filósofos todavía eran conocidas en los tiempos de Aristóteles, aunque no debían resultar muy claras, al menos por la diferencia terminológica. La interpretación que de estos filósofos dieron Aristóteles y Teofrasto (ya que se trata de una interpretación) ha sido decisiva en toda la historia de la filosofía, y todavía hoy es sobresaliente. Ya Platón iba bastante orientado en la línea interpretativa que luego sería la de Aristóteles y Teofrasto, si excluimos a los eléatas que tienen, para él, una importancia especial. Estos filósofos presocráticos habían mantenido dos modos fundamentales de conocimiento de la naturaleza. Lo que nos remite al problema de la *arché*: según la interpretación de Aristóteles y de Teofrasto, debe atribuirse a *arché* un significado físico. Recordemos, sin embargo, que en el mundo presocrático no existe el concepto de materia, que fue introducido en cierto sentido por Platón.[24] En Aristóteles encontramos la contraposición entre potencia y acto, y la δύναμις, la «potencia», a veces es llamada ὕλη, «materia». Pero la contraposición entre materia y espíritu no existe en la filosofía griega. El νοῦς de Anaxágoras se traduce erróneamente por «espíritu», porque este concepto no existía. Si queremos buscar algo análogo al espíritu, debemos pensar en la ψυχή, «alma», que por lo menos en la tradición órfica y pitagórica - de las que sin

embargo no sabemos cuán atrás hay que situar en el tiempo— era una realidad contrapuesta al mundo físico. El concepto pitagórico de alma es difícil de estudiar y, antes de Platón, tan sólo pueden formularse hipótesis. Con Platón, la *psyché* se convierte en una realidad que se contrapone al mundo físico. Antes, en Homero, *psyché* indicaba un residuo de vida, una especie de sub-vida: en la vida no existía contraposición entre alma y cuerpo. Por otro lado, el concepto de materia se despliega con la teoría de la potencia de Aristóteles. Para los presocráticos la oposición espíritu-materia no se plantea: por ello, considerar su teoría como una forma de materialismo es una aproximación nuestra, de los modernos, visto que la citada oposición no existía. El verdadero problema, planteado históricamente, es lo que se entendía por *arché*.

Volvamos a las posiciones presocráticas respecto del problema de la naturaleza: no pueden llamarse materialistas por lo que acabamos de decir. Por lo que respecta al problema del conocimiento científico de la naturaleza, puede decirse, sobre la base de los testimonios de Aristóteles y Teofrasto, que estos primeros filósofos realizaron hipótesis científicas. Las soluciones, como he dicho, son dos: por un lado, la consideración monista de la naturaleza según la cual lo que nosotros llamamos materia sería una única realidad que adquiriría el aspecto de la multiplicidad por medio de cambios cuantitativos. Esta posición, nos dice Teofrasto, fue la de Tales, Heráclito y Anaxímenes. La relación entre la *arché* y las cosas sensibles es únicamente cuantitativa. Para Heráclito, por ejemplo, el fuego, a través de un proceso de rarefacción o de condensación (procesos cuantitativos) se presenta ante nuestros ojos como aire, agua, tierra, etc. Esta hipótesis monista es una hipótesis científica. Pero entre los presocráticos prevalece ya la segunda solución, la explicación pluralista, que es la que aceptan también las ciencias modernas: existe una variedad de elementos que constituyen la multiplicidad sensible mediante procesos cualitativos de conjunción y separación recíproca. Ésta es la tesis de Anaximandro, de quien Teofrasto menciona los

«elementos seminales» que serían parejas de contrarios, del tipo caliente-frío, etc. (pero hay mucha inseguridad respecto de esta doctrina); y de Anaxágoras con el concepto de *caos*, que, en la interpretación aristotélica, es lo mismo que el *apeiron* de Anaximandro: del *caos*, por un proceso de separación, se constituye el mundo sensible. Igualmente para Empédocles, que supone un estado primitivo de mezcla, llamado «dominio de Afrodita». *Empédocles afirma que hay seis divinidades:* Fuego, Aire, Agua, Tierra, Amor y Odio —y obsérvese que se nos presentan sobre un mismo plano, sin distinguir los cuatro elementos como materia contrapuesta a las fuerzas espirituales de Amor y Odio. Cuando domina Afrodita lo que hay es el *Sphairos*, que está en el origen del cosmos, y donde no existen distinciones ni individualidades vivientes. Luego, los elementos se distinguen mediante relaciones de separación y se combinan diversamente según determinadas relaciones, constituyendo así el mundo sensible.

Por tanto, en el monismo la diferenciación de las cosas ocurre a través de relaciones cuantitativas, mientras que la *arché* es unitaria. En la segunda posición, la pluralista, existen relaciones cualitativas de diversos elementos —seis en Empédocles, infinitos en Anaxágoras—. En este último, la fuerza separadora que del caos da lugar a los organismos es el *nus*.

Con la formulación de estas dos soluciones cerramos el tema de los presocráticos desde el punto de vista de la ciencia de la naturaleza. Debemos dejar de lado al pitagorismo, en tanto que su problema teórico está completamente entremezclado con el problema físico: de hecho, habría que partir del concepto teórico de número para explicar su teoría física, porque el número tiene también un valor físico y espacial, lo que no es ahora posible.

Debe destacarse que también en Demócrito el planteamiento teórico está estrechamente vinculado con el problema físico, por lo que, igualmente que para los pitagóricos, es difícil esbozarlo brevemente. Para Demócrito lo lleno es la expresión del concepto parmenídeo del ser, y el vacío, el no ser;

por ello la solución física de Demócrito sólo puede entenderse después de haber discutido el problema del ser en Parménides. En cualquier caso, podemos decir que Demócrito presenta una tercera solución: propone dos «principios», que podríamos llamar en términos modernos materia y vacío. En cierto sentido se trata de una forma de monismo, en tanto cada átomo no es diferente cualitativamente de los otros, sino que las diferencias son cuantitativas; los procesos de diferenciación de las cosas tienen lugar mediante la conjunción y la disyunción de la materia (lo lleno) con la cualidad opuesta de lo vacío.

Jueves, 15 de diciembre de 1966

Después de estas lecciones introductorias puede decirse que no caben afirmaciones seguras sobre el origen de la filosofía griega. El origen mismo de la filosofía de Parménides es misterioso, y sus datos cronológicos son también inciertos. Nos hemos detenido un poco en Anaximandro porque en él está clara por primera vez la contraposición entre realidad sensible y *arché*, y también porque la *arché* entendida como *a-peiron*, «i-limitado, in-finito», es ya una forma negativa, que se obtiene negando la realidad sensible. En cambio, en Tales, Heráclito y Anaxímenes los principios son físicamente positivos, aunque sea problemático saber si tienen un valor simbólico o si son la acentuación de elementos físicos sensibles: Aristóteles parece interpretarlos simbólicamente cuando dice παρὰ τὰ καλούμενα στοιχεῖα, «más allá de los llamados elementos».[25] Aristóteles menciona raramente a Anaximandro, pero hay algunos pasos suyos que se refieren al presocrático, aunque no lo nombre expresamente. Sabemos que Aristóteles cita las doctrinas desinteresándose sin embargo de quien las ha formulado: como ocurre, por ejemplo, con el célebre *metaxú*, lo «intermedio» entre elementos físicos diferentes, como por ejemplo entre lo húmedo y lo seco. No está claro a quién debe atribuirse la doctrina de lo «intermedio», pero algunos

autores modernos han querido atribuirla a Anaximandro. En cualquier caso, es cierto que, para Anaximandro, la *arché* en tanto que *apeiron* está en antítesis con lo sensible: por primera vez lo sensible es juzgado como mundo de la apariencia, inferior respecto de la esencia.

En este punto podemos empezar un discurso sobre Parménides. Por un lado, porque la contraposición entre realidad aparente y realidad absoluta –que es fundamental para la filosofía griega y para toda la filosofía en general– es evidente en Parménides: la posición clásica de Platón encuentra sus precedentes en los filósofos presocráticos y especialmente en Parménides y en el eleatismo. Por otro lado, porque de Parménides poseemos un mínimo de fragmentos y de testimonios fiables que nos permitirán construir un discurso articulado. Es la primera vez que en la filosofía griega podemos hacer tal cosa. Es verdad que queda abierta la cuestión de la ubicación cronológica de Parménides y Heráclito:[26] y el asunto es relevante porque algunos han visto en Parménides una polémica contra Heráclito, otros, viceversa, una polémica en Heráclito contra Parménides. Es probable que tanto Heráclito como Parménides hayan vivido entre el final del siglo VI a. C. y la primera mitad del V; pero las posibles polémicas entre los dos filósofos no nos interesan, en tanto que no son explícitas. En otras palabras, aunque Heráclito fuera el filósofo más antiguo del que tenemos una cierta abundancia de material, esto no sería relevante para los fines de nuestro discurso: las filosofías de Heráclito y de Parménides se han desarrollado de un modo evidentemente independiente. Pitágoras es más antiguo que Parménides, pero tampoco podemos confrontarlo con Pitágoras, dada la dificultad de discernir lo que pertenece al pitagorismo antiguo de los desarrollos más recientes.

Los testimonios sobre Parménides no son muchos, pero los suficientes para provocar numerosas discusiones que, dado el carácter del curso, no examinaremos exhaustivamente. Ateniéndonos a nuestros problemas, nos centraremos en determinados puntos.

Comenzaremos por el fragmento 28B1 DK (Sext. VII 111 y sigs.; 1-30 Simpl. *in Arist. De caelo* 557, 20; 28-32), que es de los más largos: es el llamado proemio del poema de Parménides, y es evidente que estaba al principio. De una forma mítica, Parménides relata, por decirlo así, su propia iniciación filosófica, representada como un viaje fantástico en un carro guiado por la diosa: presenta por tanto lo que sigue como una enseñanza divina. Dejamos de lado la narración mítica y vamos a leer a continuación las palabras de la diosa, en los versos 24-28:

> ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
> ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
> χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
> τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
> ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.*
>
> «Joven, guiado por muchachas inmortales, que has llegado a nuestra casa llevado por las yeguas, bienvenido. No ha sido un mal destino el que te ha enviado por este camino (ya que en verdad está fuera del sendero de los hombres), sino la ley divina y la justicia».[27]

Hay que destacar que Parménides se representa joven. Es importante la frase «ya que... está fuera del sendero de los hombres»: Parménides presenta su filosofía como algo que está fuera del sendero de los hombres. El carácter primitivo de la filosofía está en antítesis con la visión normal del mundo: la misma concepción de la realidad sensible como una apariencia es un hecho extraordinario. La afirmación de Parménides se adapta bien para documentar esta antítesis de la que ya hemos hablado. Continuamos la lectura (B1, 28-30):

* «Joven acompañante de aurigas inmortales, llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa, salud, que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar este camino (pues es cierto que está fuera de lo hollado por los hombres), sino norma y justicia» [Alberto Bernabé, 2007].

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.*

«Es necesario que conozcas cada vía, tanto el corazón que no *tiembla de la verdad bien redonda, como* las *opiniones de los* mortales en las que no existe verdadera persuasión».[28]

Estas palabras nos llevan ya al centro de la cuestión, y han sido bastante discutidas. En ellas se nos presenta el mundo de la verdad como distinto del mundo de la *doxa*, de la «opinión», y la distinción reaparecerá en Platón. Tratemos de ver los elementos terminológicos. Por un lado, *aletheia*, «verdad», término que se presenta aquí por vez primera con un significado filosófico. Los intérpretes lo entienden sin más como una personificación divina: la diosa enseña a Parménides que existe la diosa *Aletheia*. Sin embargo, la sensibilidad de *Aletheia* («el corazón que no tiembla, bien redondo») no es antropomórfica. Pero además de la *aletheia*, la «verdad», interesa conocer también las opiniones de los hombres: Parménides deberá conocer la antítesis entre verdad y opinión. Traducimos de este modo estos dos términos sólo provisionalmente, siguiendo la tradición filosófica posterior. Debemos saber todavía el significado más preciso de *aletheia* y de *doxa*: se trata de una antítesis entre realidad absoluta y apariencia.

El fragmento B1 DK se cierra con dos versos muy discutidos (31-32), que no pueden explicarse unívocamente:[29]

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆ δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.**

* «Preciso es que todo lo conozcas, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción» [Alberto Bernabé, 2007].

** «...*aunque, aun así, los aprenderás, como preciso era que las apariencias* sean genuinamente, permeando todas a través de todo» [Alberto Bernabé, 2008].

Existen diversas traducciones, con dos posiciones fundamentales: la primera es la antigua traducción de Diels, que acepto sustancialmente, y traduzco:

> «Pero, además, aprenderás también estas cosas, porque hay que aceptar que existen las cosas aparentes, (y sabrás estas cosas) después de haber atravesado cada cosa».

Existe la duda en el verso 32 sobre si debe leerse χρῆν, que es lo que los manuscritos transmiten y es traducido por Diels «como se debería, como es debido», o enmendar como hacen varios filólogos por χρῆ, «como se debe»: estoy de acuerdo con la enmienda χρῆ. Pero es más importante la cuestión sobre si hay que leer δοκίμως, transmitido por Simplicio, o bien —como entendía Diels— δοκιμῶσ' (αι), infinitivo de δοκιμόω. A mi entender debe aceptarse δοκίμως, que es el término transmitido.

VIERNES, 16 DE DICIEMBRE DE 1966

Desgraciadamente después de los versos 31-32 el texto falta, por lo que se hace bastante difícil de entender. Se ha dicho que existen fundamentalmente dos traducciones, determinadas por el modo de leer el texto: δοκίμως (como Kranz) o δοκιμῶσ' (αι) (como Diels). Según Diels la traducción es:

> «Y te diré también como es debido, atravesando con la indagación cada cosa, poner a prueba en su autenticidad la realidad (el ser) de la apariencia»,

que el mismo Diels atenúa como:

> «Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren, wie man bei allseitiger Durchforschung annehmen muesste, dass sich jenes Scheinwesen verhalte».

«Como es preciso aceptar, con una indagación conducida por cada lado, como se comporta aquella realidad ilusoria».

En cualquier caso las traducciones son análogas.

El segundo modo de interpretar estos versos lee δοκίμως y entiende περῶντα como aposición de τὰ δοκοῦντα: esta traducción remite a Wilamowitz, y es aceptada por Kranz:[30]

«Pero, además, aprenderás también estas cosas, como aquello que se les aparece debe ser puesto a prueba de un modo verosímil, en cuanto que esto (lo aparente, τὰ δοκοῦντα) penetra completamente cada cosa».

«Se les» es interpolado en la traducción. Las dos traducciones son diferentes, pero de ambas parece resultar que el objeto de la obra sería τὰ δοκοῦντα, «las cosas aparentes», considerado como «atravesadas por el pensamiento», o como «la apariencia misma que penetra cada cosa». En cualquier caso, las dos traducciones entienden los versos 31-32 como una explicación de las «opiniones de los mortales», de la segunda vía (30). Esto es lo más importante, porque sobre la base de estos dos versos se ha mantenido una interpretación general de Parménides y el mundo de la *doxa*. La interpretación común de Parménides consiste en distinguir el mundo de la *aletheia* del mundo de la *doxa*, el primero identificado con el mundo del ser (τὸ ὄν, τὸ εἶναι), el segundo, con las «opiniones de los mortales», que serían explicadas precisamente en los versos 31-32 de 28B1 DK, y a continuación del final de B8: por ello resulta importante la traducción de los dos versos en cuestión.

Algunos han mantenido que, para Parménides, la *doxa* es una pura apariencia;[31] que Parménides quería pasar revista polémicamente a las opiniones de los físicos para señalar su inconsistencia. Pero esta interpretación levanta sospechas, dada la predilección de los críticos por descubrir polémicas, y luego debe descartarse porque en los fragmentos posteriores a B8

encontramos documentado en Parménides un cierto principio físico en la pareja de contrarios luz-tinieblas, que guarda vagos paralelos con el pitagorismo y con Anaximandro.

Otra interpretación entiende la *doxa* como una verdad de segundo orden: Parménides presentaría las opiniones de los filósofos precedentes desde un punto de vista humano, mortal, recogiéndolas de un modo crítico y ecléctico, buscando la doctrina más probable, pero con la certeza de que, desde el punto de vista de la verdad, esas opiniones son inconsistentes.

Una tercera interpretación, que comparto, entiende por *doxa* la apariencia de lo sensible: no las opiniones de los filósofos sino lo sensible que en los hombres se configura como mezcla de luz y tinieblas.[32] Leamos el fragmento 28B8 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 144, 29; 1-52. 38, 28; 50-61), versos 50-52:

> ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
> ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
> μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*
>
> «En este punto termino el discurso persuasivo y el pensamiento en torno de la verdad: después de esto, aprende las opiniones mortales escuchando el orden engañoso de mis versos».

Le sigue a este paso el comienzo de la discusión sobre los principios físicos del mundo de la *doxa*. En los versos 60-61 encontramos una nueva afirmación interesante:

> τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
> ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσηι.**

* «En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora aprende, oyendo el orden engañoso de mis frases» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Conforme a este orden, te describiré todo cuanto es oportuno, de forma que ningún parecer de los mortales te aventaje» [Alberto Bernabé, 2007].

«Y te comunico completamente esta ordenación del *mundo aparente*, para que ninguna opinión de los mortales sea superior a la tuya».

Puede discutirse la traducción de διάκοσμον ἐοικότα, porque ἐοικότα puede significar «apariencia», pero también, acentuando su valor positivo, «verosimilitud». El verso 61 introduce un valor *agonístico que es característicamente griego*. Cuando se tiene presente el significado central del agonismo en la constitución de la dialéctica, se comprueba que este importante elemento agonístico puede colocarse también en la base de otra interpretación: *la* doxa *constituye el enfrentamiento de los hombres en el agonismo*. En resumen, no soy partidario de ver en la *doxa* una referencia polémica a doctrinas de otros filósofos, y la entiendo más bien como doctrina de lo sensible, arma agonística que Parménides brinda a los discípulos que se dedican al conocimiento, de modo que puedan defenderse y prevalecer sobre los demás.[33]

Parménides habla por un lado de *aletheia* y por otro de la *doxa*. En B1 DK se presenta rápidamente la determinación positiva de la primera vía, la de la *aletheia*, respecto de la segunda vía de la *doxa*, «en la que no existe verdadera persuasión» (28-30). Pero en los versos 28-29 la *aletheia* es presentada tan sólo de un modo mítico y no racionalmente, mientras que en el verso 30 la *doxa* queda ya determinada cualitativamente en sentido negativo. Propongo que a continuación se consideren los versos 31-32 con la referencia solamente de la estructura general del poema, cuando en general suelen entenderse como especificaciones posteriores de la *doxa*. El πάντα, «cada vía», del verso 28 de hecho es distinto en ἠμὲν ... ἠδὲ, «sea ... sea; de una parte ... de otra parte», mientras que en el verso 31 nos encontramos con «Pero, además, aprenderás también estas cosas...». Lo que nos permite pensar que los versos 31-32 no son exactamente una especificación de la segunda vía de la *doxa*, sino que con ellos se introduce un tercer elemento que no había aparecido antes,

algo que todavía está por interpretar. Dejando abierta esta posibilidad, podría formularse la hipótesis de que la discusión sobre el ser sea precisamente esta tercera vía. En otras palabras, puede pensarse que la verdad en sí misma no sea cognoscible (primera vía) y que este tercer elemento sea *el* logos *que se ocupa de la verdad*. De hecho, en B8, 50 DK, se dice: «termino el discurso persuasivo y el pensamiento en torno de la verdad».

De este modo tendríamos una división del poema como la siguiente:

1. «el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda»;
2. la *doxa*, las «opiniones de los mortales»;
3. el *logos* «en torno de la verdad»;
4. el tratamiento de la *doxa*;

y los versos 31-32 del fragmento B1 serían la primera presentación del *logos* en torno de la verdad.

Dejamos por el momento esta interpretación como una mera hipótesis, para ver si puede iluminarnos en los pasos controvertidos de las más prestigiosas interpretaciones de Parménides. Los fragmentos B2-B7 DK son decisivos porque, por un lado, en B1 se anuncia algo que, del otro lado, en B8, se supone que ya se ha dicho. Y sabemos por testimonios indirectos que en el poema de Parménides era mucho más extensa la parte dedicada a la *doxa* que la primera parte, más importante.[34] Dado que tenemos poquísimos fragmentos dedicados a la *doxa* y en cambio un cierto número de la primera parte, podemos suponer que, si no todo, sí por lo menos se ha conservado casi todo el texto comprendido originariamente entre los fragmentos B1 y B8 DK.

Leamos el fragmento B2, 1-4 DK (Procl. *in Tim.* I 345, 18 Diehl):

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ).*
«Ea, voy a decirte –y tú presta oídos a las palabras que oigas– cuáles son las únicas vías de indagación: la primera que es y no es posible que no sea es el sendero de la persuasión (ya que sigue la verdad)...».[35]

Los intérpretes explican de modo diverso el verso 3. Algunos entienden que el sujeto de ὅπως ἔστιν, del que carece, es un τὸ ὄν: «la primera vía es que lo que es es». Otros intérpretes más recientes han entendido como sujeto a otro ἔστι: es la llamada interpretación lógica de Parménides, que se remite a los pasos de Eudemo y de Aristóteles, para los que el ser de Parménides no sería otra cosa sino la generalización de la cópula del juicio.[36] Extrayendo de todos los juicios la cópula se obtiene que «el ser es»; *pero no resulta convincente. Según estos intérpretes* lógicos podría traducirse la primera parte del verso 3 como «el primer camino es el de la cópula es». Generalmente la segunda parte se traduce: «y que el no-ser no es»; en cambio yo traduzco «y que no es posible que no sea».

Jueves, 19 de enero de 1967[37]

El fragmento B8 DK concluye una parte del poema y comienza el tratamiento de la parte dedicada a la *doxa*. La pregunta es: ¿cuántas partes comprendía el poema de Parménides? ¿Y cuál era el contenido? Al final de B1 DK se habla de dos partes principales, se dice que la diosa promete revelar «el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda» y las «opiniones de los mortales en las que no existe verdadera persuasión».

* «Ea pues, que yo voy a hablarte –y tú retén lo que te diga, tras oírlo– de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el de que "es" y no es posible que no sea, es ruta de convicción (pues acompaña a verdad)...» [Alberto Bernabé, 2007].

Los últimos dos versos del fragmento B1 DK «pero, además, aprenderás también estas cosas, cómo debe conocerse la apariencia de modo riguroso...», parecen introducir una tercera vía, aunque según muchos intérpretes son sólo una explicación de la segunda vía, dada la afinidad entre τὰ δοκοῦντα, «la apariencia, las cosas aparentes», y el precedente δόξας, «las opiniones». Pero señalemos de entrada que la primera parte del verso 31, «pero, además, aprenderás también estas cosas», se presta muy bien como introducción de una tercera vía.[38] La *doxa* de Parménides se entiende generalmente como apariencia, aunque el término está poco atestiguado; en el poema de Parménides se habla de *doxa* aquí en B1 y luego en B8 DK. No deben unificarse la segunda y la tercera vías, entre las que existe una diferencia formal («pero, además, aprenderás también...») y de contenido (la segunda vía tiene una caracterización negativa, mientras que en la tercera τὰ δοκοῦντα tiene una determinación positiva en δοκίμως, que significa «rigurosamente»). Según algunos intérpretes la *doxa* es el error. En cambio, según otros, Parménides quiere construir a partir de la apariencia una ciencia física como los filósofos jonios: lo que nos daría una interpretación de la realidad no verdadera sino verosímil, una verdad de segundo grado. A mí me parece, sin embargo, que Parménides da una teoría de la verdad, una del error, una de la apariencia conducida con método racional.

Además de los fragmentos tenemos testimonios que nos hablan de Parménides en conexión con la teoría del τὸ ὄν, de «lo que es», mientras que en el fragmento B1 no se habla del τὸ ὄν. En cambio, se habla de él en los fragmentos B2-B7 y en la primera parte del B8 DK. El tratamiento del τὸ ὄν pertenecía a la segunda parte del poema de Parménides, la que en el fragmento B1 es la tercera vía. La primera parte, la de la verdad, carece de tratamiento, es el enunciado de una conciencia intuitiva. En cambio, en el tratamiento, la tercera vía de la enunciación precede a la segunda, la de la *doxa*. Luego, la enseñanza de las opiniones físicas es dada por la diosa a Parménides con una finalidad agonística.

Para concluir, en la interpretación tradicional el tratamiento de «lo que es» es el mismo que el de *aletheia*, mientras que a mi entender ser y verdad son diferentes: la verdad no se trata, mientras que se trata del ser como teoría de la razón (B2-B8 DK), que ocupa el segundo lugar en la ordenación de Parménides.

VIERNES, 20 DE ENERO DE 1967

Verifiquemos en los fragmentos la hipótesis de la distinción entre *aletheia* y «lo que es», tratando también de comprender en qué sentido se opone la consideración de la *aletheia* a la de la *doxa*.

Veamos los pasos en los que aparece el término *aletheia*. Hemos visto ya el final del fragmento B1. El segundo paso es el fragmento B2 DK, que acabamos de leer:

> «Ea, voy a decirte –y tú presta oídos a las palabras que oigas– cuáles son las únicas vías de indagación: la primera que es y no es posible que no sea es el sendero de la persuasión (ya que sigue *aletheia*)...».

Según la interpretación tradicional, esta vía es la que Parménides señala como la del «ser es» (se entiende en este sentido el paréntesis Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ, «ya que sigue *aletheia*»). Pero además de en el sentido tradicional, también estas palabras se prestan bien en apoyo de la hipótesis planteada ayer de una tripartición de posiciones. En este caso se debería acentuar el sentido de ὀπηδεῖ, «sigue»: esta vía (la segunda, τὰ δοκοῦντα, la «apariencia») sigue la verdad; está sobre las huellas, en la dirección de la verdad; refleja en algún modo –en el mundo de la apariencia– la verdad.

El último paso en el que aparece el término *aletheia* es el fragmento B8 50-51 DK, que ya hemos leído, en el punto donde acaba el tratamiento de la parte que en la interpretación

propuesta se refiere a los δοκοῦντα, a la «apariencia», y donde tiene lugar el paso a las *doxai*, «las opiniones»:

> «En este punto termino el discurso persuasivo y el pensamiento en torno de la verdad».

Tradicionalmente también este paso se ha entendido en el sentido de que acaba aquí el tratamiento de la *aletheia*; pero si nos atenemos al texto lo que acaba aquí es el λόγος ἀμφὶς ἀληθείης, «el discurso en torno de la verdad». Puede precisarse mejor la propuesta de interpretación que he avanzado: no se trata de la oposición entre *aletheia* y τὰ δοκοῦντα, «la apariencia». Primeramente la verdad está separada de la realidad humana y es vista, por decirlo así, místicamente como «el corazón que no tiembla de la verdad», que escapa al tratamiento racional. A continuación Parménides comunica «el *logos* en torno de la verdad». No estamos ante dos verdades, sino ante una *aletheia* que por un lado es vista en su interior y del otro está sujeta a un discurso racional.

Sin embargo, es preciso ver el modo en que puede ponerse de acuerdo τὰ δοκοῦντα, «la apariencia» de B1 con «el *logos* en torno de la verdad» de B8 DK. A primera vista no está claro, queda todavía por explicar. Hemos observado que los pasos en los que aparece el término *aletheia* se prestan no sólo a la interpretación tradicional sino también a la nuestra, que distingue dos formas de *aletheia*, dos modos en los que se manifiesta la *aletheia*: el que Parménides desarrolla es un discurso que se refiere a aquello que, en la esfera humana, está en armonía con «el corazón que no tiembla de la verdad».

Por lo que se refiere al término τὰ δοκοῦντα, que a primera vista parece significar «las cosas aparentes», debemos considerar un paso hacia el final de la primera parte, poco antes del comienzo de la *doxa*. En B8, 36-39 DK, encontramos una afirmación de Parménides que se explica difícilmente según la interpretación tradicional:

... οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆς.*

«...nada es ni será fuera de lo que es ... por lo que todas las cosas que los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderas, son nombres simplemente».

Tradicionalmente se entienden estas palabras como una nueva afirmación contra el conocimiento no purificado por la teoría del ser, como una condena del conocimiento empírico. Pero Parménides continúa (B8 40-41):

γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ ουχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.**

«el nacer y el perecer, el ser y el no ser, el cambiar de lugar y el mudar el brillante color».[39]

Aquí, entre los nombres que caracterizan un conocimiento impuro, aparece la antítesis ser-no ser. La interpretación usual identifica ser con *aletheia*, mientras que ser y no ser son nombres. El paso constituye una dificultad grave para la interpretación tradicional, pero no para la nuestra, en el sentido de que Parménides sabe que también su teoría del ser está sometida a la insuficiencia de todo conocimiento humano. Así se entiende por qué al principio llama Parménides a su teoría del ser τὰ δοκοῦντα, «la apariencia»: también el «*logos* en torno de la verdad» debe utilizar categorías que pertenecen a la esfera condenada, términos que también ellos son sólo nombres.

Que luego, con «nombre», Parménides quiera dar una caracterización negativa de inesencialidad queda claro en el

* «...que no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es... Por tanto será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades» [Alberto Bernabé, 2007].

** «que llega a ser y que perece, que es y que no es, que muda de lugar y cambia de color resplandeciente» [Alberto Bernabé, 2007].

fragmento B19 DK que, citado brevemente por Simplicio (*in Arist. De caelo* 558, 8), se sitúa muy probablemente en la sección de la *doxa*, en la teoría de las «opiniones de los mortales»:

> ὄυτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
> καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
> τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.*
> «Así estas cosas han nacido según la apariencia y son todavía,
> y mudando luego perecerán: a ellas los hombres les han dado
> un nombre, para designar a cada uno de estos objetos».

En κατὰ δόξαν, «según la apariencia», el término δόξα es usado exactamente en el modo que luego pasará a la tradición para caracterizar esta parte de la obra. Para algunas expresiones de este fragmento nos remitimos a Empédocles, que también otras veces parte de Parménides.[40]

Los hombres han detenido estas realidades transitorias dándoles un nombre: el nombre tiene así tan sólo un valor humano, y atribuye una realidad permanente a una cosa que no es permanente; tiene un significado evidentemente negativo. Por ello, visto que ser y no ser son nombres, cuando se habla de ser y de no ser, nos encontramos ante un conocimiento que es puramente humano y no la realidad verdadera.

Un segundo punto que quiero destacar es el examen de lo que se ha llamado «las opiniones de los mortales» (B1, 30). Ayer mencionábamos que las interpretaciones de la *doxa* se orientan entre dos extremos: por un lado un valor positivo, por el otro un valor completamente negativo. A mi juicio, el aspecto positivo que algunos intérpretes dan a la *doxa* es enteramente absorbido por τὰ δοκοῦντα, «las cosas aparentes», de la teoría del ser; pero la *doxa* es completamente diferente de las δοκοῦντα. En la parte del poema que verdaderamente

* «De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora son y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas. Y los hombres les pusieron un nombre acuñado a cada una» [Alberto Bernabé, 2007].

constituye «las opiniones de los mortales», el contenido es puramente negativo, y el valor de esta parte es sólo agonístico, para uso de los discípulos de Parménides. En el ámbito agonístico humano la enseñanza de la *doxa* sirve para brindar argumentos de disputa por lo que respecta a las opiniones físicas: pero es evidente que se trata de opiniones falsas.

Regresamos al fragmento B1, 30: «...las opiniones de los mortales, en las que no existe verdadera persuasión (πίστις)». El concepto de persuasión, en este punto de nuestra indagación, parece señalarnos ya el campo de la discusión y no el de la verdad (que Parménides trata de comunicar y no de demostrar). La persuasión acompaña la teoría del ser en el sentido de que esta teoría es el único instrumento de la persuasión: el hombre no está en condiciones de comunicar la *aletheia* con un *logos*, pero es susceptible de ser persuadido, de recibir un discurso racional que en algún modo refleja la *aletheia*, el que queda señalado en las δοκοῦντα (B1, 31): el «*logos* en torno de la verdad» (B8, 50-51). Se trata de persuadir a los hombres de esta enseñanza que es la única que, aun sirviéndose de medios humanos, inesenciales por naturaleza, es capaz de captar en cierto modo la *aletheia*.

En B2, 3-4 DK, la vía «que es, que no es posible que no sea», esto es, la teoría del ser, es designada como «sendero de la persuasión», lo que nos remite por contraste a B1, 30, donde se dice que en la *doxa* «no existe verdadera persuasión». En B8, 50-51, con el paso del tratamiento de la teoría del ser al tratamiento de la *doxa*, vuelve a aparecer el adjetivo πιστός, «persuasivo, digno de fe»: se dice expresamente que el *logos* «persuasivo» es aquel «en torno de la verdad», opuesto a la *doxa* que será tratada a continuación. Por tanto los términos πίστις y πειθώ aparecen siempre en el poema para caracterizar la teoría del ser. La posición de Parménides resulta así más bien ambigua: la verdad es incomunicable, pero Parménides habla de ella en una esfera intermedia –precisamente la esfera racional– inventada por él, que se sitúa en cierto modo entre la verdad incomunicable y la falsedad de las opiniones

de los mortales. El fragmento B8 continúa (51-52): «...después de esto, aprende las opiniones mortales escuchando el orden engañoso de mis versos». Encontramos todavía unida con «opiniones» la caracterización negativa de «mortales», y con «orden» la de «engañoso». Que el adjetivo «mortales» se entiende en sentido negativo lo prueba por ejemplo B1, 26-27, en el proemio mítico: «no ha sido un mal destino el que te ha enviado por este camino (ya que en verdad está fuera del sendero de los hombres)».

Por tanto, no se puede negar que el tratamiento de la *doxa* se presenta constantemente como una parte negativa: sin embargo, la diosa se la enseña igualmente a Parménides. ¿Por qué? No cabe pensar sino en la intención agonística. La diosa enseña a Parménides por un lado lo que es capaz de verdadera persuasión (la constitución de la esfera racional), y por el otro le brinda los instrumentos que le permitirán prevalecer sobre los otros hombres (también esto, aunque a un nivel inferior, forma parte de la educación). De este modo habla la diosa (B8, 60-61): «este orden del mundo, puramente aparente, te expongo con todos los detalles para que ninguna de las opiniones de los mortales te venza».

Sábado, 21 de enero de 1967

Aceptando mi planteamiento, un punto decisivamente difícil es la distinción entre lo que se enuncia y no es tratado en el poema en tanto que inalcanzable por el conocimiento racional, y la segunda parte que contiene la teoría del ser. Comprender la distinción entre la *aletheia* indemostrable y las δοκοῦντα, «las cosas aparentes», demostradas y profundizadas, nos remite al problema de la determinación del significado de ser.

Digamos antes, sin embargo, unas palabras sobre las principales interpretaciones del pensamiento de Parménides llevadas a cabo hasta hoy.

Existe una interpretación llamada materialista que analiza la relación de dependencia de Demócrito respecto de Parménides, *relación que es indiscutible por la misma terminología* usada por Demócrito: «lo lleno» y «lo vacío» se encuentran originalmente en Parménides; Parménides llama al ser también «lo lleno» (B8, 24). La originalidad teórica de Demócrito consistiría en haber puesto «el no ser-vacío» al mismo nivel de valor especulativo que «el ser-lleno». En Parménides sólo el ser tiene un valor absoluto, en Demócrito, en cambio, lleno y vacío están en el mismo plano. Los intérpretes de finales del siglo XIX han estudiado la filosofía de Parménides sobre la base de la relación entre el eléata y Demócrito: si de Parménides deriva el sistema materialista de Demócrito, el ser de Parménides ha de ser entendido como material. En su defensa han reivindicado los pasos en los que se destaca la forma esférica del ser, el estatismo, y aquellos en los que se da en algún modo una representación plástica del ser que invite a pensar en algo corpóreo. Ante todo, debemos subrayar que, fuera de *estos pasos, no existe nada que apoye la interpretación materialista*: si por un lado existe sin duda el influjo de Parménides sobre Demócrito, es también cierto que la filosofía de Platón —que es seguro que no es una filosofía materialista— arranca de Parménides. En otras palabras, los elementos históricos de la influencia parmenídea son poco utilizables. Por ello, la interpretación materialista debe apoyarse sobre los pasos atestiguados de Parménides.

El paso más notable en defensa de la interpretación materialista es B8, 42-45 DK:

> αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
> πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
> μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
> οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.*

* «Pues bien, como hay una atadura extrema, completo está por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda, desde su centro equilibrado

«por otra parte, dado que existe un límite último, el ser está limitado por todas partes, igual que el volumen de una esfera bien redonda, de su centro igual en peso en cada parte. De hecho, no hay nada mayor ni más débil en un lugar respecto de otro».

Puede citarse luego B8, 49 DK:

οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.*
«de todas partes es igual e igualmente tiende hacia sus límites»,[41]

y el fragmento B1, 29 DK, que hemos leído: «el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda», donde la designación «bien redonda» reclama una forma física. El fragmento B8, 26 DK insiste sobre el estatismo del ser:

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν·**
«además es inmutable en sus límites por grandes cadenas».

Y además el fragmento B8, 29-31 DK:

ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει...***
«permaneciendo en sí mismo, ya que está en sí y así permanece: la fuerte Necesidad lo tiene en los vínculos de su límite...».[42]

---

por doquier, pues que no sea algo mayor ni algo menor aquí o allí es de necesidad» [Alberto Bernabé, 2007].

* «Y es que, igual a sí mismo por doquier, se topa consecuentemente con sus ataduras» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Mas inmutable, en la atadura de cadenas poderosas está» [Alberto Bernabé, 2007].

*** «Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y así permanece firme donde está, pues la poderosa Necesidad lo mantiene en las prisiones de la atadura...» [Alberto Bernabé, 2007].

Éstos son los pasos principales que han brindado su soporte a los intérpretes materialistas. Sin demorarnos demasiado, es evidente que, si el ser es una realidad espacial, no podría prescindir de los caracteres de la realidad sensible, materialista en el sentido de que el mundo físico tendría una realidad absoluta y única.

Descartamos esta interpretación, en primer lugar, destacando que los pasos citados en su defensa son expresiones poéticas en un contexto simbólico evidente. *Ananke*, «Necesidad», es una diosa que estrecha entre sus vínculos al ser y le da un límite, lo que puede entenderse, no en un sentido estrictamente espacial, sino en un sentido modal, lógico, precisamente en antítesis con la interpretación materialista. El concepto de necesario es en Aristóteles el concepto supremo de la modalidad: el paso citado (B8, 29-31) puede significar que el ser tiene el carácter de la necesidad. Señalemos después que la corporeidad del ser en los pasos citados se reduce a la esfericidad: también la esfericidad tiene un valor simbólico, como lo sugieren las mismas palabras de Parménides, «semejante al volumen de una esfera bien redonda» (B8 43). Puesto que éste es el único paso en el que se trata explícitamente de «esfera», debe entenderse literalmente: esto es, el ser está limitado por todas partes de modo semejante a una esfera (ἐναλίγκιον, «semejante», es una palabra de derivación homérica, usada habitualmente por Homero en los parangones).

Para dar rápidamente un elemento que muestre que no se puede construir una interpretación sobre la base de simples afirmaciones, examinemos los atributos del ser al principio de B8 (3-4): entre los que caracterizan su naturaleza última está también ἀτέλεστον, «infinito». Así pues, ¿se contradice Parménides a cuarenta versos de distancia? Esto nos confirma que la esfericidad del ser se entiende como parangón. El atributo ἀτέλεστον ha causado dificultades también a los intérpretes idealistas y lógicos: ¿primero la infinitud y luego la finitud? Dado que el atributo de la finitud se repite más en los fragmentos que conservamos, en general los intérpretes han

entendido ἀτέλεστον como «infinito» sólo en sentido temporal.[43] Lo que resulta difícil de aceptar: ἀτέλεστον es un vocablo homérico, usado por Homero tanto en sentido temporal como en sentido espacial. ¿Cómo podría decir Parménides primero ἀτέλεστον, «infinito» (B8, 4), en sentido sólo temporal y luego τετελεσμένον, «limitado» (B8, 42), en sentido espacial? En realidad aquí hay una contradicción; es preciso dar cuenta de ella y comprender su porqué.

Abandonamos en este punto la interpretación materialista y pasamos a profundizar el significado de los atributos fundamentales del ser, que Parménides da en B8, 3-4.[44] El principio del fragmento es ya interesante (B8, 1-3):

> μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
> λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
> πολλὰ μάλ'... *
> «existe tan sólo una vía, y es que el ser es; y en esta vía existen muchos signos...».

Después del examen precedente, que no conservamos, Parménides resumiendo concluye que la única cosa que puede afirmarse es que el ser es. El planteamiento verbal nos hace pensar en una demostración: Parménides se propone mostrar que «el ser es» es la única conclusión racional, que sigue el camino de la persuasión y que debe vincularse con la cadena de la necesidad. Los «signos» son los argumentos de la demostración y no son otra cosa sino los atributos fundamentales del ser: atributos que en parte son demostrados a continuación, en parte sólo enunciados como válidos sin demostración. Se vuelve así a los dos aspectos del conocimiento, por un lado el intuitivo no demostrable, por el otro el dialéctico-racional. Estos «signos» en el lenguaje técnico de Aristóteles se llamarían medios del silogismo. Parménides llama míticamente σήματα, «signos»,

* «Y ya sólo la mención de una vía queda: la de que es. Y en ella hay señales en abundancia...» [Alberto Bernabé, 2007].

pero esto no quita que en la estructura de la demostración tengan la posición de los medios aristotélicos, dando de este modo a la demostración misma un carácter racional.

Luego se enuncian los atributos (B8, 3-6):

> ...ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
> ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἕν, συνεχές.*
>
> «...dado que es ingenerado es también inmortal; de hecho es completo en sus miembros y sin temblor e infinito; ni era ni será, porque es ahora (νῦν), todo a la vez, uno, continuo».[45]

«Ingenerado», ἀγένητον, e «inmortal», ἀνώλεθρον, son demostrados luego, mientras que los que siguen no son demostrados. Ya hemos aludido a las dificultades que plantea ἀτέλεστον: hay que añadir a lo dicho que se ha propuesto también una enmienda conjetural de ἠδ' ἀτέλεστον por οὐδ' ἀτέλεστον, «y no infinito»,[46] *que sin embargo resulta injustificado* cuando se considera que el texto, en estos versos, nos ha llegado transmitido de un modo concorde por varias fuentes. Los otros dos atributos del ser son οὐλομελές, «completo en sus miembros», y ἀτρεμές, «sin temblor». Es evidente que no puede entenderse literalmente que el ser de Parménides tenga miembros, y que debemos entenderlo por el contrario simbólicamente. Tenemos al respecto un paso de enorme interés en el *Fedro* de Platón (250c3):

> ... ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοι.**

* «...en tanto que es, es ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin. Y es que no "fue una vez" ni "será", pues ahora es todo a la vez uno, continuo» [Alberto Bernabé, 2007].

** «...como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha...» [Emilio Lledó, 1986].

«...enteramente perfectas y simples y sin temblor y felices eran las visiones en las que éramos iniciados...».[47]

Se trata de los misterios de Eleusis: iniciados a través de visiones ὁλόκληρα, «enteramente perfectas» (equivalente a ουλομελῆ, indica la plenitud de la estructura física –probablemente Platón cita aquí de memoria–), y ἀτρεμῆ, «sin temblor», atributo presente en el texto de Parménides que recuerda también «el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda» (B1, 29). El paralelo entre B8, 4 de Parménides y este paso del *Fedro* ha sido señalado por todos los intérpretes porque se impone estilísticamente.[48] Por otro lado, el paso platónico nos remite a una interpretación opuesta a la materialista: nos sugiere una mirada sobre el mundo de la *aletheia* que no puede demostrarse, cuyo aprendizaje es intuitivo, hasta el punto de que lo compara con el conocimiento mistérico.

Jueves, 26 de enero de 1967

De la indagación hemos obtenido hasta ahora dos resultados interesantes. Por un lado, la enumeración de los atributos del ser que reclama un contenido que hemos designado genéricamente como místico: «completo en sus miembros, sin temblor, infinito». El término οὐλομελές se corresponde completamente por composición y significado con el ὁλόκληρα de Platón, *Fedro* 250c, donde el término se inscribe en un contexto místico. También ἀτρεμές está presente en el paso de Platón, y en Parménides se repite también en B1, 29, donde se introduce el concepto mismo de *aletheia*. El interés de esta indagación está precisamente en haber individuado la primera posición de Parménides, de la que no existe un tratamiento racional. Si es válida la distinción entre *aletheia*, «verdad», y «*logos* en torno de la verdad», entonces a través del *logos*, por aproximación, se revela el contenido de la *aletheia*. Es interesante el modo en que se introducen los atributos del ser

(B8 1-3): «existe todavía un camino que consiste en decir que es: en este camino hay muchos signos...». Se intenta construir una argumentación que funde la afirmación de que «el ser es». La demostración se apoya sobre el hecho de que al ser le corresponden estos atributos: dando al ser estos atributos se demuestra que «el ser es». En otras palabras, se trata de dar una demostración (que «el ser es»), pero los argumentos racionales no son asumidos racionalmente: Parménides los propone sin demostrarlos.

El segundo resultado que se ha obtenido ya es haber puesto en evidencia una cierta desarmonía entre los atributos del ser enunciados al principio de B8 y otros fragmentos de Parménides. Nos hemos detenido en ἀτέλεστον, «infinito» (B8, 5), negando que se pueda eliminar la dificultad entendiéndolo como infinito temporal: se puede todavía añadir al respecto que la cuestión de la infinitud temporal se afronta en otros pasos y con otra terminología (por ejemplo ἄπαυστος en B8, 21), y que el significado más esencial del tiempo en Parménides es la actualidad y no la continuidad infinita a semejanza del espacio. De hecho, inmediatamente después se lee (B8, 5): «ni era ni será, porque es ahora todo a la vez». Desde un punto de vista temporal el atributo del ser es el de la actualidad del presente, que excluye todo pasado y todo futuro. Por tanto, si ἀτέλεστον, «infinito», no se entiende sólo de modo temporal, es evidente que en Parménides hay contradicción. Veamos los pasos en los que se afirma la limitación del ser. Uno está en B8, 42, que hemos leído ya en la lección precedente. Otro, en B8, 32:

> οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.*
> «por ello es justo que el ser no sea infinito».

En otros lugares Parménides habla de los límites que *Dike* pone al ser: así, en B8, 13-15, a la antítesis limitado-ilimitado se le

* «y es que no es lícito que lo que es sea incompleto» [Alberto Bernabé, 2007].

añade también la antítesis estático-en movimiento. *Dike* con sus vínculos sujeta y mantiene inmóvil al ser: por un lado limitación e inmovilidad, por el otro ilimitación, y debería haber alguna referencia al movimiento. Leamos el paso:

> ...οὔτε γενέσθαι
> οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
> ἀλλ᾽ ἔχει.*
> «...ni el nacer ni el morir le concede *Dike* aflojando los vínculos, sino que lo mantiene inmóvil».[49]

Se insiste en el concepto de inmovilidad en B8, 26, que ya hemos leído: «además es inmutable en sus límites por grandes cadenas», y, poco después, en B8, 29-31, que también hemos leído: «idéntico y permaneciendo en sí mismo, ya que está en sí y así permanece: la fuerte Necesidad lo tiene inmóvil en sus límites». El concepto de identidad está vinculado al de unidad y de inmovilidad; καθ' ἑαυτό, «por sí mismo»: el ser para existir no tiene ninguna implicación con otras realidades: esta expresión es fundamental para toda la historia de la filosofía. Platón la retoma para designar mediante αὐτὸ καθ' αὑτό la realidad de las ideas: y luego llega hasta el concepto medieval de sustancia, a Spinoza, etc.

Frente a estos pasos que ponen en evidencia el carácter de inmovilidad no existe ningún paso que afirme que el ser está en movimiento. En cuanto a la inmovilidad, no surge contradicción con pasos que afirmaran el movimiento, como en el caso de τετελεσμένον, «limitado», y ἀτέλεστον, «infinito». Pero hay un paso que no acaba de cuadrar con el ser estático: lo encontramos precisamente en la conclusión de esta sección sobre el ser, antes de pasar al tratamiento de las opiniones mortales (B8, 49): «de todas partes es igual a sí mismo», atributo de la homogeneidad, «de modo uniforme tiende

* «...ni nacer ni perecer le permite Justicia, aflojando sus grilletes, sino que lo retiene» [Alberto Bernabé, 2007].

(κύρει) hacia sus límites». El verbo κύρειν es un verbo dinámico, y la expresión nos presenta el ser casi como un organismo vivo, que tiende a expandirse como una respiración hacia sus límites. Los intérpretes no le han concedido gran importancia al paso. Aquí se nos presenta el ser como desde su interior. Desde el exterior, tenemos una acentuación de la inmovilidad, mientras que desde el interior es dinámico. La traducción de Kranz: «begegnet es seinen Grenzen» («encuentra sus límites») evita acentuar la dinamicidad de κύρειν, que sin embargo en Homero significa «chocar».

Otra desarmonía, bastante más consistente, es la de la unidad del ser. Pero veamos antes otro paso (B8, 48) que confirma el contexto místico:

> ...ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.*
> «...porque es todo inviolable».

Desde un punto de vista racional, no se comprende esta inviolabilidad: alude a una esfera casi religiosa, y tal vez debe ponerse en relación con las palabras del fragmento B1 con las que la diosa acepta a Parménides, casi una revelación extraordinaria por parte de la diosa a un hombre excepcional.

Pero pasemos a la importante discusión sobre la pareja de atributos uno-múltiple. Al principio de B8, entre la serie de atributos que pertenecen al ser, se postula el atributo de la unidad. Pero, con el atributo de la ilimitación, ocurre lo mismo —aunque no de un modo explícito— que con el atributo de la multiplicidad: de hecho, encontramos expresiones que hacen referencia a la multiplicidad. La unidad del ser es un dogma de la tradición eléata, que llega a llamar τὸ ἕν, «lo uno», al mismo ser (Platón, *Parménides*); a lo largo del eleatismo, de entre todos los atributos del ser presentados en el poema, el que ha prevalecido es τὸ ἕν, «uno», hasta el punto de acabar sustituyendo al mismo τὸ ὄν, «lo que es». En Plotino, por

* «...pues es todo inviolable» [Alberto Bernabé, 2007].

ejemplo, el concepto fundamental es «lo uno». Siguiendo estas tradiciones, también las interpretaciones modernas dan por seguro que el ser de Parménides es uno. Pero sobre la base de los fragmentos auténticos de Parménides que conservamos, no puede identificarse «lo que es» con «lo uno»; más bien hay que reconocer que, para Parménides, al ser le compete tanto el atributo de la unidad como el de la multiplicidad. El atributo «uno» aparece en los fragmentos que poseemos sólo una vez (B8, 6: ἕν, συνεχές «uno, continuo») y ni siquiera con la misma insistencia que hemos constatado respecto de otros atributos como los de inmovilidad y limitación, aunque atributos como ταὐτόν, «idéntico» (B8, 29), y τετελεσμένον, «limitado» (B8, 42), evidentemente también aluden al atributo de la unidad.

Viernes, 27 de enero de 1967

La interpretación tradicional de Parménides no pone en duda la unidad del ser. Y ciertamente en la tradición eléata hay respecto de la unidad del ser una tal convergencia de fuentes que τὸ ἕν, «lo uno», acaba por sustituir a τὸ ὄν, «lo que es». Pero no halla confirmación basándonos en los fragmentos de Parménides que han llegado hasta nosotros, hasta el punto de hacer surgir la sospecha de encontrarnos ya ante una distorsión interpretativa en parte de los autores más antiguos. La identificación del ser con lo uno se observa desde Platón en adelante. En cambio para Zenón parece que debería decirse que ambos predicados, el de la unidad y el de la multiplicidad, están implicados en demostraciones dialécticas contradictorias que apelan tanto a la tesis de que el ser es uno como a la de que es múltiple. Pero tampoco puede decirse que Platón quiso distorsionar conscientemente el pensamiento de Parménides: la preocupación de Platón no era, como tampoco lo era para Aristóteles, relatar el pensamiento de los filósofos precedentes en su realidad histórica.[50] Sin embargo, en el *Parménides*

platónico la presentación de la filosofía de Parménides se centra efectivamente en torno al concepto de uno: por ello la tradición posterior se ha orientado cada vez más hacia una interpretación mística, no sólo de la idea platónica, sino también del uno parmenídeo (para la interpretación mística del *Parménides* platónico véase, por ejemplo, el *Comentario* de Proclo). Por ello la distorsión no es tanto de Platón cuanto de los autores siguientes que le tomaron como punto de partida. Platón se sirve habitualmente del pensamiento de los filósofos precedentes para insertar su propia filosofía: no es un historiador –incluso, a veces, puede documentarse su infidelidad histórica–. En el *Parménides*, Platón hace que Parménides mismo y Zenón discutan la teoría eleática como si se centrara en lo uno. Como testimonio histórico no es vinculante: puede tratarse de una tesis dialéctica que los mismos eléatas hubieran discutido, y más si recordamos que no resisten al examen dialéctico de Parménides ni la teoría de las ideas ni la teoría del uno.

También Aristóteles sigue a Platón en la acentuación de lo uno: en la *Metafísica*, que tiene por objeto de estudio el concepto de ser –concepto, recordémoslo, introducido por Parménides–, se afirma la equivalencia entre el ser y lo uno en bastantes pasos.[5]

Respecto de los atributos uno-muchos, examinemos las palabras auténticas de Parménides. La única afirmación evidente de unidad del ser está, como hemos visto, en B8, 6: «uno, continuo». Queda dicho sin embargo que el atributo de la unidad es confirmado por los predicados afines como ταὐτόν, «idéntico» (B8, 29), la inmovilidad (B8, 26) o la limitación (B8, 42). Otros pasos en cambio le atribuyen predicados contrarios según una oscilación cuya razón no acaba de estar bien definida. Leamos, en este sentido, B8, 22-25 DK:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.*
«ni es divisible, porque es enteramente homogéneo; ni es ser en mayor grado en un lugar antes que en otro, sino que está lleno de ser, porque es todo continuo: pues lo que es está inmediatamente en contacto con lo que es».[52]

«Homogéneo», ὁμοῖον, está en conexión con el atributo συνεχές: la continuidad según Parménides excluye la divisibilidad; volveremos más tarde sobre el concepto de continuo.

No hay aquí una afirmación de la multiplicidad, pero de alguna manera, con la última proposición, se niega la unidad. Estos versos constituyen la documentación del «continuo», que es un atributo racional: con esta documentación se introduce una estructura particular del ser, el contacto de «lo que es» con «lo que es». La unidad del ser no impide una especie de multiplicidad.

Otro fragmento (28B4 DK; Clem. *Strom.* V 15) nos permite profundizar todavía más en esta estructura del ser. Es un fragmento muy difícil que sin embargo, incluso en su brevedad, está completo aunque no conozcamos el nexo con lo que le precede ni con lo que sigue. El primer verso es:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως.**
«Mira sin embargo cómo las cosas lejanas resultan firmemente cercanas por obra del *noos*».

Noos, o *nous*, es la facultad inmediata del conocer —en Homero νοεῖν significa «ver»—. En Parménides νοεῖν se traduce generalmente por «pensar», pero debería traducirse más bien por

* «Divisible, tampoco lo es, pues es todo él semejante, ni hay por un sitio algo más que le impida ser continuo, ni algo menos, sino que está todo él lleno de ser. Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender» [Alberto Bernabé, 2007].

«intuir»; *noos* es más abstracto que la facultad sensible de la vista, pero es inmediatamente intuitivo, no es la facultad del pensamiento abstracto; ἀπεόντα y παρεόντα constituyen una dificultad: suelen interpretarse como «cosas lejanas y próximas entre sí», o como «cosas lejanas y próximas respecto del sujeto cognoscente». Más adelante leemos (B4, 2-4):

> οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
> οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
> οὔτε συνιστάμενον.*
> «Pues no conseguirás separar lo que es de estar unido con lo que es, ni dispersándolo de alguna manera en todo el mundo, ni reuniéndolo conjuntamente en un solo objeto».[53]

El verso 2 repite B8, 25. Podemos observar también aquí que, si el ser fuera una unidad perfecta, ni se plantearía el problema de las conexiones entre sus partes internas; y subrayamos que esta extraña expresión que se repite no puede ser casual. Pero respecto a B8, 25, hay además en B4 una explicación de la expresión: «no conseguirás separar... ni dispersándolo... ni reuniéndolo». Parece que aquí Parménides se preocupa de negar al ser tanto la multiplicidad («ni dispersándolo») como la unidad («ni reuniéndolo»). En otras palabras, el ser no es ni divisible en partes ni unificable en una forma única. Hemos visto ya expresiones contradictorias, pero éste es el caso más desconcertante. Para ἀτέλεστον, «infinito» (B8, 4), los intérpretes, como hemos visto, han encontrado la escapatoria (que es sin embargo ilegítima) de la infinitud en sentido sólo temporal. En el caso de la atribución de la inmovilidad, parece poderse captar una cierta oposición en el valor dinámico centrífugo del verbo κύρειν, «tender, chocar», en B8, 49. Pero en B4, respecto al atributo fundamental del uno, estamos ante una

* «Pues nunca podrás hacer un corte en lo que es, de forma que no se siga con lo que es, ni totalmente disperso por doquier, según un orden, ni reunido» [Alberto Bernabé, 2007].

observación inconciliable: la explicación de la conexión entre «lo que es» y «lo que es» es una negación explícita tanto de la multiplicidad como de la unidad. Lo que se afirma como uno implica la existencia de un límite (συνιστάμενον, «reuniéndolo conjuntamente», lo presupone). Lo uno está en oposición a lo que no es uno. La interpretación tradicional de Parménides implica que lo que no es uno es el no ser. En el paso que examinamos se niega esta interpretación.

Con esto hemos llegado al final del primer examen de los atributos del ser. Hasta ahora hemos constatado elementos de dificultad que no sólo se oponen a la interpretación tradicional de Parménides, sino también a la posibilidad misma de una interpretación unitaria. Después de haber distinguido la *doxa* como una parte completamente negativa, en el mismo «*logos* en torno de la verdad» emergen todas estas contradicciones. Quedan abiertos dos interrogantes. El primero es la relación entre *aletheia* y «*logos* en torno de la verdad»; el segundo es cuál es el valor del concepto de ser que aparece en el «*logos* en torno de la verdad», visto que sus atributos son contradictorios.

Hemos citado ya B8, 38 y sigs. donde también el concepto de ser es situado entre lo que los hombres llaman «nombres». El paso es de ayuda en la tentativa de resolver la difícil problemática que se ha abierto: el «*logos* en torno de la verdad» es siempre enteramente humano y se sirve de «nombres», en el sentido de que han sido creados por los hombres y no son verdaderos por sí, pero es el único modo de hacer un discurso en torno de la verdad, discurso que se conduce a través de los σήματα, los «signos». Permaneciendo en el ámbito de la apariencia, utilizando conceptos aparentes, podemos acercarnos al contenido de la *aletheia* «que es». En este sentido, el «*logos* en torno de la verdad» tiene una validez frente a las «*doxai* de los mortales» (B1, 30).

De modo conjetural, habíamos distinguido los tres puntos fundamentales de la obra de Parménides: *aletheia*, *logos* en torno de *aletheia*, *doxa*. El primer punto no sería tratado aunque, a partir de los fragmentos que hemos conservado, se puede documentar la distinción del contenido. La *doxa* tiene para nosotros tanto un valor negativo, de condena de las opiniones humanas en general (también las de los filósofos precedentes), como positivo, por el contenido agonístico: dicho esto, no insistiremos más en la parte relativa a la *doxa*. Se trata de ver en cambio qué valor tiene el conocimiento racional respecto del conocimiento intuitivo que Parménides coloca como el vértice del conocimiento. Mediante el examen de los atributos del ser, habíamos sacado a la luz algunos más místicos que racionales, como οὐλομελές, «completo en sus miembros» (B8, 4), ἀτρεμές, «sin temblor» (B8, 4), y ἄσυλον, «inviolable» (B8, 48); y, junto a los atributos tradicionalmente reconocidos, hemos observado otros contradictorios con ellos, como «finito-infinito, inmovilidad-movimiento, unidad-multiplicidad». El examen literal de los fragmentos nos ha llevado así lejos de la interpretación tradicional; se trata ahora de profundizar lo que significa τὸ ὄν, «lo que es», respecto del contenido de la verdad.

Para dar otro paso en la indagación propongo, sobre todo para aclarar las contradicciones que hemos evidenciado antes, examinar los lugares en los que aparece τὸ ὄν: naturalmente no los testimonios, sino los fragmentos originales. En efecto, hemos visto que a lo largo de la tradición ha tenido lugar una transformación del pensamiento de Parménides que tiene su origen en Platón, que es —con la excepción de Zenón— la fuente más antigua de testimonios indirectos.

Propongo leer los pasos teniendo presente como posible una distinción entre «lo que es» y «ser»: efectivamente la expresión original de Parménides no es «ser» sino «lo que es». Se trata por tanto de establecer una distinción entre los dos términos, distinción que no subsiste en nuestro pensa

miento más abstracto. Pero la primera vez que aparece la formulación del concepto de ser es en Parménides, y por ello, si hay una diferencia terminológica, difícilmente no corresponderá a una diferencia de significado. Traduzco por tanto τὸ ὄν por «lo que es» y τὸ εἶναι por «ser». Con τὸ ὄν Parménides señalaría el objeto del conocimiento místico que no tiene nombre, y del que no se puede decir otra cosa sino que es: este objeto del conocimiento no se puede discutir, y como contenido es llamado *aletheia* (obsérvese la presentación mística, *Aletheia* es una diosa). Luego el *logos* en el que Parménides dice que la *aletheia* es: τὸ ὄν es el objeto que, en su interior –como contenido– es la *aletheia*, del que, con nuestro conocimiento discursivo, decimos que es. En cambio εἶναι es simplemente un predicado, es el hecho lógico en tanto que tal lo que se convierte en objeto de consideración.[54]

Viernes, 17 de febrero de 1967[55]

La distinción entre τὸ ὄν y τὸ εἶναι no es insignificante tampoco para la filosofía posterior de Platón y Aristóteles. Este último analiza el concepto de ser en la *Metafísica*, pero la interpretación que se da no es adecuada. Básicamente se distinguen dos interpretaciones: una objetivista o sustancial, que considera el ser como sustancia fundamental de las cosas reales: da una sustancia al ser. Otra predicativa, que niega que el ser en sí sea algo: considera el ser como la suma predicación. La primera interpretación es predominante, pero yo prefiero la segunda. Sin detenernos a examinar los pasos, podríamos limitarnos a decir que Aristóteles, como Parménides, usa el término τὸ ὄν en las discusiones sobre el ser en general, es decir, cuando se refiere a un sustrato sin nombre que recibe la predicación del ser; usa en cambio τὸ εἶναι para indicar más bien una categoría con valor únicamente predicativo.[56]

La teoría central de Platón, la teoría de las ideas, que se apoya notoriamente en Parménides, no sigue una concepción

unitaria; y, en general, se encuentra en Platón una diversidad de planteamientos favorecida por la forma dialógica. Respecto del ser, en Platón se observa el intento de una nueva terminología frente a Parménides, mientras que, al contrario, Aristóteles parece más fiel. Respecto del contenido sin embargo, en Platón nos encontramos con la pluralidad del ser, que no es la diferencia principal frente a Parménides, contrariamente a lo que suele afirmarse. En la fase más antigua de la teoría de las ideas (por ejemplo, en el *Fedón*) aparece frecuentemente la expresión τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό, «el objeto en sí mismo», con la que Platón trata de señalar el contenido de la verdad antes que la predicación; τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό no indica otra cosa sino un objeto sin ninguna caracterización, ni concreta ni abstracta. Posteriormente, aparece a menudo en Platón un subrayado de la expresión: τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό μεθ' αὑτοῦ, «el objeto en sí mismo por sí mismo». Más tarde aparece la expresión τὸ ὂν ὄντως, «lo que es esencialmente», mediante la que Platón asume el contenido de Parménides y acentúa su terminología en un sentido objetivo: de este objeto se puede decir tan sólo que es.

Además de τὸ ὄν ψ τὸ εἶναι, encontramos en Parménides ἔστι, οὐκ ἔστι, «es, no es» (usado a menudo sin el sujeto, que debería ser τὸ ὄν). Se ha visto en ello una confirmación de la llamada interpretación lógica de Parménides, una interpretación más reciente y elaborada que la materialista, que se funda sobre un paso de Eudemo y otros de Aristóteles.[57] La interpretación lógica subraya que ἔστι es la cópula del juicio y ve en Parménides al primer lógico, que habría captado el ἔστι como el elemento constante y esencial del juicio. Debe recordarse sin embargo que ni siquiera en Aristóteles se encuentra formulada una teoría de la cópula, y aquí falla la interpretación lógica que defiende que Aristóteles y Eudemo atribuyeron la teoría de la cópula a Parménides.

Hemos empezado a profundizar la posible distinción entre τὸ ὄν y τὸ εἶναι, distinción que puede encontrar también una confirmación en Platón y en Aristóteles; ahora no nos extenderemos al respecto. Extenderse, en particular respecto de Aristóteles, podría resultar bastante fructífero en lo que atañe a la teoría del ser, se lo entienda como sustancia o como categoría.

Habíamos encontrado en Platón una abstracción particular (αὐτὸ καθ' αὑτό). Pero, allí donde puede documentarse la influencia parmenídea en Platón aparece el término τὸ ὄν, con el que a menudo se señala el mundo de las ideas. Usa este término para indicar el mundo de las ideas ya en la primera fase de la formulación de la teoría (*Fedón*). Respecto de los atributos contradictorios uno-muchos, Platón parece seguir a Parménides estrictamente: la pluralidad (que Platón admite y en Parménides generalmente es negada) no es de ningún modo espacio-temporal, condicionada por la realidad sensible.

Se ha aludido brevemente a la interpretación lógica de Parménides, interpretación que acentúa el valor de algunos testimonios indirectos (Eudemo y Aristóteles), pero que no sirven para ese fin, de modo que sólo cuentan para apoyarla los pasos de los fragmentos originales en los que aparece ἔστι. Pero en nuestra visión de Parménides la aparición de este ἔστι es natural: se trata de la aplicación del concepto de ser que es la única forma del conocimiento humano para referirse a *aletheia*.[58] En el planteamiento didáctico del poema, el valor de *paideia* que tiene esta comunicación del filósofo consiste en dar al conocimiento humano un punto de apoyo absoluto sobre este oscuro contenido místico: frente a la verdad absoluta revelada, el hombre debe decir que ἔστι, que «es», y no seguir otras vías.

Antes de examinar uno por uno los pasos en los que aparece el término τὸ ὄν, haremos algunas observaciones sobre su uso antes de Parménides.

El singular τὸ ὄν, pero sobre todo el plural τὰ ὄντα, es usado ya por Homero, en quien no tiene ninguna relevancia

filosófica particular; en Homero τὰ ὄντα significa «las cosas que suceden, los acontecimientos». Son pocos los pasos en los que τὸ ὄν tiene un significado que destaque del valor común. Tenemos un fragmento órfico. El orfismo no es tanto un movimiento religioso o filosófico, sino de origen poético; su composición antigua es uno de los problemas más discutidos; algunos, Wilamowitz por ejemplo, han negado la existencia de un orfismo antiguo, mientras que más recientemente se ha admitido un orfismo antiguo, que puede rastrearse en la amplia y tardía literatura órfica.[59] El fragmento es uno de los más antiguos, por la fuente que lo cita –Platón–, aunque no pueda establecerse su fecha (Plat. *Leg.* 715e):

> ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων...*
> «El dios que, como dice el discurso antiguo, tiene el principio y el fin y el centro de todas las cosas que son...».[60]

No sabemos sin embargo hasta qué punto Platón cita literalmente el contenido de este antiguo testimonio órfico, de modo que no podemos fiarnos demasiado de esta cita para el término τὰ ὄντα. De todos modos, τὰ ὄντα ἅπαντα señala el conjunto de la realidad sensible, por lo que no es muy diferente del significado homérico.

El término τὰ ὄντα aparece también en 12B1 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 184b15) de Anaximandro.[61] Es importante porque Anaximandro es el único de quien puede derivar Parménides, también según el testimonio de Teofrasto:

> Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι.**

* «...según el dicho antiguo, el dios que tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas» [J. M. Pabón/M. Fernández-Galiano, 1983].

** «Anaximandro... dijo que el principio... de los seres es lo indeterminado... de [lo] que nacen todos...» [Alberto Bernabé, 2008].

> «Anaximandro dice que el principio de todas las cosas que son es el *apeiron*... de donde es el nacimiento de las cosas que son».

El término se repite dos veces, por lo que debemos creer en la literalidad del fragmento. Es cierto que τὰ ὄντα no tiene todavía el significado de Parménides; en Anaximandro significa «las cosas que hay en este mundo, las cosas sensibles aparentes»: τὰ ὄντα indica la apariencia en oposición al *apeiron*. Por ello tan sólo podemos retener que Anaximandro asume el término en su sentido popular en el lenguaje filosófico. Parménides transformará su significado de un modo que luego permanecerá en el desarrollo de la filosofía.

De los otros filósofos que usan el término τὸ ὄν, algunos lo toman de Parménides (Zenón, Gorgias, Empédocles, Meliso, etc.), otros en cambio guardan una relación incierta con el eléata. Entre estos últimos están los pitagóricos. Pero ¿cuál es el pitagorismo antiguo? De la comunidad pitagórica antigua –que duró algunos decenios–, que se corresponde con la potencia política de la secta, no existe ningún fragmento original. Tenemos en cambio testimonios válidos en Platón y en Aristóteles (especialmente en Aristóteles que ve en Platón y en la Academia misma una derivación pitagórica: véanse algunos pasos de extrema dificultad en el primero y los dos últimos libros de la *Metafísica*),[62] pero en los que es problemático distinguir la contribución pitagórica antigua de la más reciente. Tenemos fragmentos probablemente literales de Filolao y de Arquitas (pero muchos niegan su autenticidad). En cualquier caso, Arquitas es contemporáneo de Platón, y podemos suponer que Filolao era contemporáneo de Sócrates. Por estas razones no podemos decidir, en primer lugar, si el término τὸ ὄν que aparece en estos pasos pitagóricos es del pitagorismo antiguo y, en segundo lugar, si es literal.

El término τὰ ὄντα aparece en 22B7 DK (Arist. *De sensu* 443a23) de Heráclito:[63]

εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.*
«Si todas las cosas que son se convirtieran en humo, entonces se reconocerían como distintas por la nariz».

Es un fragmento enigmático, como en general lo son todos los fragmentos de Heráclito. Dejando de lado la comprensión del texto, nos importa destacar el uso de τὰ ὄντα: pero el contexto apunta más bien a un discurso físico. El paso nos hace pensar en un uso técnico del término, aplicado en un contexto filosófico, pero no al modo de Anaximandro.

JUEVES, 23 DE FEBRERO DE 1967

De las indagaciones precedentes ha resultado que el único autor en quien el uso de τὰ ὄντα tiene una relevancia original, y es introducido conscientemente en el lenguaje filosófico (y en este sentido hay que destacar la repetición del término), es Anaximandro. En él, sin embargo, τὰ ὄντα indica la realidad sensible contrapuesta al *apeiron*. En consecuencia, el uso de τὸ ὄν en el significado particular de Parménides no se deriva de otros, sino que debe serle atribuido.

Ahora podemos empezar a leer los pasos en los que encontramos los términos τὸ ὄν, «lo que es», τὸ εἶναι, «el ser», ἔστι, «es».[64] Respecto de ἔστι ya hemos aludido a la interpretación lógica que ve en él la generalización de la cópula del juicio; según esta interpretación, Parménides destaca que en la variedad de los juicios el elemento constante es la cópula «es». Aun oponiéndome a esta interpretación, no quiero negar que el problema del juicio como fundamento de la lógica sea ya consciente en Parménides. Quiero decir más bien que, aun existiendo en Parménides una consideración lógica, ἔστι no es la cópula que liga un predicado con un sujeto, sino que

* «Si todo se tornara humo, serían las narices las que lo discernirían» [Alberto Bernabé, 2008].

es toda la esfera del predicado que compete al sujeto sin nombre que es *aletheia*: la función del pensamiento humano consiste en decir que «es». Leamos los pasajes correspondientes a τὸ ὄν, «lo que es», y τὸ μὴ ὄν, «lo que no es». El primero es B4, 2 DK:

> οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι.*
> «Pues no conseguirás separar lo que es de estar unido con lo que es».

El objeto al que se refiere aquí es τὸ ἐόν y no τὸ εἶναι. El segundo paso es B6, 1 DK:65

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.**
> «Es necesario decir y pensar que lo que es es».

También aquí el término fundamental no es τὸ εἶναι, sino τὸ ἐόν, que indica precisamente la doble función de sustrato y de predicado: diciendo τὸ ὄν , Parménides alude la vez al contenido y la forma.

Apunto de pasada otro argumento de mi interpretación: lo que es debe ser llamado ser. Desde el punto de vista educativo, Parménides quiere transmitir el mandato de la afirmación universal que «es». Si le interesara sólo el contenido místico no necesitaría escribir un poema y buscar una forma de exposición universal, válida para todos los hombres.

Lo que sigue en B6 es objeto de controversia, pero es muy interesante, en tanto que añade una explicación al mandato:

> ...ἔστι γὰρ εἶναι,
> μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·*** (B6, 1-2)

* «Pues nunca podrás hacer un corte en lo que es, de forma que no se siga con lo que es» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es» [Alberto Bernabé, 2007].

*** «Pues hay ser, pero nada no la hay» [Alberto Bernabé, 2007].

que generalmente se traduce: «pues el ser es y la nada no es». Esta traducción corriente tiene dos puntos débiles. El primero es que el ser es puesto como sujeto, identificando así τὸ εἶναι con τὸ ὄν, con lo que precisamente no estoy de acuerdo. Se podría pensar que Parménides ha sustantivado el concepto de εἶναι, como categoría: si τὸ εἶναι es la categoría fundamental, entonces debe considerarla como objeto: pero esto sólo tiene validez en una esfera lógica. En este sentido, el paso, en su traducción corriente, no contradiría mi interpretación, porque τὸ ὄν y τὸ εἶναι no serían perfectamente equivalentes. Sin embargo, el expediente resulta bastante forzado: si se acepta la traducción corriente, es difícil escapar a la identificación entre τὸ ὄν y τὸ εἶναι. El segundo punto débil de la traducción corriente es la falta de artículo ante εἶναι, para sustantivar el concepto (aunque a veces no encontramos el artículo ante conceptos abstractos indicados con un infinitivo). Pero lo decisivo en contra de la traducción corriente es la consideración de contenido: «Que lo que es es» es el mandato de Parménides, y lo que sigue, según la interpretación corriente, no es una explicación del mandato, sino una tautología. Si se identifican εἶναι y τὸ ὄν, resulta entonces que para apoyar la afirmación «que lo que es es», Parménides recurriría a la misma afirmación: «pues el ser es». Por estas razones rechazo la traducción corriente y traduzco:

> «pues es posible que sea, mientras la nada no es posible» (B6, 1-2).

Traducción correcta desde el punto de vista gramatical, que salva el contenido. Y podemos destacar además, brevemente por ahora, que con esta traducción se hace patente el carácter modal de estos juicios: χρή, «es necesario», derivado de una alternativa modal («es posible-no es posible»). En cambio, los intérpretes hasta hoy no habían encontrado el juicio modal en Parménides.

Sin profundizar, por ahora, la consideración de la modalidad, destacamos en cambio que la continuación del fragmento (B6, 2-3) presenta una nueva dificultad:

...τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>.*
«...te he dicho que reflexiones sobre esta cuestión: ésta es la primera vía de la indagación, de la que te mantengo alejado».

Éste es un punto que nunca ha tenido una explicación satisfactoria. ¿Cuál es esta primera vía? ¿Primero Parménides da un mandato y luego dice que hay que alejarse de él?

Leamos ahora todos los pasos del fragmento B8 en el que se repite siempre τὸ ὄν y no τὸ εἶναι; debemos afirmar entonces que τὸ ὄν es el término fundamental en Parménides. El primer paso es B8, 19:

πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν;**
«¿y cómo podría entonces perecer lo que es?».

Sigue el paso en el que se afirma la homogeneidad del ser (B8, 24-25):

...πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.***
«...pero todo está lleno de ser, por lo que todo es continuo: de hecho lo que es está inmediatamente en contacto con lo que es».

Luego tenemos uno de los pasos que afirman la finitud del ser, designado también aquí por τὸ ἐόν (B8, 32):

οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.****
«por ello es justo que el ser no sea infinito».

* «Eso es lo que yo exhorto a meditar. Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación» [Alberto Bernabé, 2007].

** «Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego?» [Alberto Bernabé, 2007].

*** «...sino que está todo él lleno de ser. Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es» [Alberto Bernabé, 2007].

**** «y es que no es lícito que lo que es sea incompleto» [Alberto Bernabé, 2007].

Y luego uno de los pasos más controvertidos que deberemos tratar con detalle a continuación (B8, 34-36):[66]

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.*
«de hecho, es lo mismo pensar y aquello de lo que es el pensamiento. Pues no podrás encontrar el pensar sin lo que es, en lo que el pensar está expresado...».

No podemos afrontar este paso antes de haber precisado completamente el concepto de τὸ ὄν, porque aquí se pone en relación τὸ ὄν con τὸ νοεῖν, «el pensar». Existen traducciones divergentes del verso 34, en particular por el modo de entender οὕνεκεν; según una tenemos que οὕνεκεν es igual a οὗ ἕνεκα, «por la cual cosa, aquello de que» (originalmente en Diels: «Denken und des Gedankens Ziel ist ein»). Según la otra, tenemos que οὕνεκεν es igual a ὅτι, «que», como en la *Odisea*. Desde el punto de vista gramatical, ambas traducciones son lícitas, aunque los defensores de la segunda interpretación –más reciente– han querido negar la legitimidad de la primera. El mismo Diels ha pasado de la primera a la segunda. Según la primera traducción, «la misma cosa es el pensar y aquello de lo que el pensar es (el objeto del pensamiento)», hay una identificación entre el objeto y el sujeto del conocimiento. Puede ser una afirmación de conocimiento místico: el conocimiento supremo es aquel en el que el sujeto coincide con el objeto; o bien, como veremos, puede entenderse según mi interpretación personal. La segunda es la preferida por la interpretación lógica: «es en efecto la misma cosa el pensar y el pensar que es». El pensamiento en su esencia, la función del[67] pensamiento consiste en decir que algo es, en la generalización de la cópula del juicio.

* «Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es, pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar» [Alberto Bernabé, 2007].

Lo que sigue, «pues no podrás encontrar el pensar sin lo que es, en lo que el pensar está expresado...», apoya la primera traducción: «lo que es» es el objeto del pensamiento, lo que en el pensar queda expresado. Pero también en este paso debemos limitarnos por ahora a destacar que el concepto fundamental se sigue designando con τὸ ὄν.

Viernes, 24 de febrero de 1967

Leamos los últimos pasos en los que aparece τὸ ὄν. Acompañando al fundamento de la identificación entre pensar y objeto del pensamiento, se dice, a continuación de los versos leídos ayer (B8, 36-37):

> ...οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
> ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.*
> «...pues nada es o será fuera de lo que es».

Y, poco antes de pasar al tratamiento de la *doxa* (B8, 47-48):

> ...οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
> τῇι μᾶλλον τῇι δ᾽ ἧσσον,**
> «...ni es posible que lo que es sea en algún lugar en mayor medida y en otro en menor medida que lo que es»,

que es una reafirmación de la homogeneidad de «lo que es». Éstos son los pasos en los que aparece el concepto de τὸ ὄν: son pasos centrales para el contenido del poema.

Leamos ahora los pasos en los que aparece ἔστι, «es». Este término ha dado el punto de partida a la interpretación

* «que no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es» [Alberto Bernabé, 2007].

** «...ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es por aquí más, por allí menos» [Alberto Bernabé, 2007].

lógica, pero se aviene muy bien también con la mía. A continuación veremos también los pasos en los que aparece εἶναι, «ser», del que ya desde ahora anticipamos que viene usado en función predicativa.[68] El primero es un paso de gran importancia (B2, 1-4):

> εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
> αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
> ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
> Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ)...*
> «Ahora te diré, y tú escucha mi revelación, cuáles son los únicos caminos pensables para la indagación; uno de estos caminos es que es y que el no-ser no es, y éste es el sendero de la persuasión (pues acompaña a la verdad)...».

Este fragmento según algunos seguía inmediatamente o casi a B1 DK: antes Diels tenía una opinión diferente y lo numeraba como fragmento 4.[69] El paso se presenta como el comienzo de un tratamiento, pero también podría ser una reanudación.

Detengámonos un poco en la interpretación de este fragmento, que ya habíamos tratado a propósito de la distinción entre *aletheia* y «*logos* en torno de la *aletheia*». El «sendero de la persuasión» es el *logos* en torno a la verdad, un conocimiento que se distingue de la posesión de la verdad mística y que utiliza la categoría del ser para comunicar. ¿Por qué Parménides trata de servirse de la categoría del ser para comunicar? Porque nos encontramos, por un lado, en la esfera de la *paideia*, ante un intento educativo, y por el otro, en una esfera casi política, en la que, dada la incognoscibilidad del contenido de la verdad (que es superior al hombre), se da como una imposición de ésta con la forma del ser. Esta verdad, siendo, se

* «Ea pues, que yo voy a hablarte –y tú retén lo que te diga, tras oírlo– de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el de que "es" y no es posible que no sea, es ruta de convicción (pues acompaña a verdad)...» [Alberto Bernabé, 2007].

impone también a los que no la pueden alcanzar. De hecho, esta vía no coincide con la verdad, solamente sigue sus huellas. El fragmento continúa (B2, 5-8):

> ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
> τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
> οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
> οὔτε φράσαις.*
> «la otra vía es que no es y que el no-ser es necesario que sea, y te digo que esta vía es del todo insondable: pues no podrás conocer lo que no es (ya que esto es irrealizable), y tampoco expresarlo».

El fragmento B2 presenta las que son llamadas expresamente únicas vías posibles. La traducción del fragmento completo que antes hemos recordado, y que yo refuto, es la tradicional y, sustancialmente, es la común a todas las interpretaciones, que sin embargo se distinguen por el sujeto que se sobrentiende en los versos 3 y 5. La interpretación materialista y ontológica pone como sujeto τὸ ὄν, y traduce el verso 3 como si fuera: ... ὅπως <τὸ ὄν> ἔστιν, «la primera vía es que <lo que es> es», y de modo análogo traduce el verso 5; la interpretación lógica sustantiviza el ἔστιν, que o sobrentiende o pone otro ἔστιν, y traduce «la primera vía es que el es es» (Kranz traduce según esta interpretación «der eine Weg, dass IST *ist*», y de modo análogo el verso 5 «der andere aber, dass NICHT IST *ist*»).

Resumiendo, según la traducción tradicional, tenemos en la primera vía que «el ser es» (sea cual sea el sujeto, τὸ ὄν o ἔστιν) y «el no-ser no es»; en la segunda vía que «el ser no es» (según la interpretación ontológica que pone también

* «...el otro, el de que "no es" y que es preciso que no sea, ése te aseguro que es sendero del que nada se puede aprender, pues ni podrías conocer lo que no es –no es accesible– ni podrías hacerlo comprensible» [Alberto Bernabé, 2007].

como sujeto en el verso 5 a τὸ ὄν, «lo que es», y no puede poner τὸ μὴ ὄν, «lo que no es», pues entonces sería igual a la segunda parte de la primera vía), o que «el no es es» (según la interpretación lógica), y que «el no-ser es necesario».

Sin embargo, los versos 6-8 constituyen una primera dificultad para esta traducción (tanto la que sigue la interpretación ontológica como la que sigue la interpretación lógica): de hecho la segunda vía, que consistiría en afirmar que «el no-ser es», en los versos 6-8 queda refutada. No es una refutación que la desestime sin embargo; la justificación del rechazo del segundo camino es que éste es «insondable», a diferencia del «sendero de la persuasión». La razón por la que esta segunda vía es «insondable» se dice en los versos 7-8: «pues no podrás conocer lo que no es,[70] y tampoco expresarlo». Por tanto, la segunda vía queda descartada porque nombra el no-ser, que no puede ni siquiera decirse: pero entonces debería fallar también la primera vía, porque también en la segunda parte del verso 3 se nombra el no-ser. En realidad, la razón del rechazo de la segunda vía –que el no-ser no es cognoscible y tampoco puede decirse– nos impone atender a que en la primera vía no aparece el concepto rechazado de no-ser. Por ello no puede aceptarse la traducción tradicional del verso 3: está cambiada, y en consecuencia se traduce también de modo diferente el análogo verso 5.

Una segunda dificultad de la traducción tradicional es que tendríamos la primera vía que «el ser es», y la segunda vía que «el ser no es». Esta segunda vía es por tanto la documentación de la ignorancia de los hombres, la documentación de la *doxa*, del conocimiento de los mortales, y la negación de la posición central de *Aletheia* en Parménides: pero en el verso 2 se dice que éstos «son los únicos caminos pensables para la indagación». Decir que «el ser no es» no puede ser para Parménides una vía pensable para la indagación.

Sábado, 25 de febrero de 1967

La dificultad que plantea que no se nombre en la primera vía el no-ser puede superarse con la siguiente traducción, análoga a la que he dado para B6, 1 (lo que confirma la traducción de los dos pasos):

> «el primer camino que es y que no es posible que no sea» (B2, 3).

Esta traducción, prescindiendo por el momento del sujeto, es desde el punto de vista gramatical del todo lícita.

Con esta solución para el segundo hemistiquio, se impone como sujeto del primer hemistiquio τὸ ὄν, y por ello queda refutada la traducción de Kranz (y también en este caso seguimos en cambio la primitiva traducción de Diels: «der eine Weg, dass *das Seiende* ist und dass es unmöglich nicht sein kann»), y es necesario entonces traducir del mismo modo también el verso 1 de B6, de modo que queda confirmada la traducción que he propuesto (creo que por vez primera).

Una primera consecuencia de esta traducción es que no aparece el término τὸ εἶναι, «el ser», sustancializado, al contrario de lo que pretendían las traducciones más difundidas de las que ya se ha hablado bastante: μὴ εἶ ναι, «no-ser», en B2 no es el sujeto.

Nuestra traducción de B2, 3 significa que el sujeto de ὅπως ἔστιν —τὸ ὄν sería el más natural; para los intérpretes lógicos es τὸ ἔστιν— es y es necesario que sea. De modo que también aquí nos vemos conducidos a replantearnos la modalidad en el tratamiento del juicio lógico por parte de Parménides (cosa que, repito, hasta ahora los intérpretes han olvidado): Parménides ha dejado contribuciones importantes a la constitución de los fundamentos de la lógica.

Por analogía con el verso 3 de B2, aceptada la traducción justificada que hemos dado, el verso 5 se traduce:

«la segunda vía que no es y que es necesario que no sea» (B2, 5).

También en el verso 5 tenemos un juicio (negativo, mientras que en el verso 3 es afirmativo) enunciado primero de modo asertórico y luego necesario.

El punto que me parece especialmente establecido es la traducción de B2, 3, de donde se sigue consecuentemente la traducción de B2, 5 y de B6, 1-2.

El tercer paso que vamos a examinar ahora es el actual 28B4 DK, que ya hemos leído anteriormente:[71] este fragmento se vincula con B16, que la mayoría atribuye al tratamiento de la *doxa* (mientras que yo lo coloco en la primera parte del poema).

Para la historia de la dialéctica griega en sus orígenes, los pasos fundamentales son éstos, más el fragmento 7 (que justamente va unido al fragmento 8); debemos examinar conjuntamente B2, B6 y el principio de B7; dejamos de lado por el momento los importantes fragmentos B5 y B16.

Habíamos comenzado a analizar estos pasos con los términos τὸ ὄν y τὸ εἶναι: luego nos habíamos detenido en las diferentes interpretaciones, fundamentales para la comprensión de todo el poema. Hemos criticado de un modo bastante sólido la interpretación más difundida de los versos 3 y 5 de B2, volviendo a la antigua traducción de Diels: la primera vía afirma «que es y que no es posible que no sea», lo que no es una repetición, dado que tiene lugar el paso de una proposición asertórica a una necesaria (modal).

Jueves, 2 de marzo de 1967

La interpretación de la primera vía es sólida. Veamos cuál es la segunda vía:[72] del verso 3 hemos deducido que el verso 5 de B2 debe traducirse: «la segunda vía que no es y que es necesario que no sea»; con ello ya tenemos una mejora, pero queda incierto el sujeto de «no es»: la hipótesis más sensata, también

desde el punto de vista gramatical, es entender como sujeto del verso 5 τὸ ὄν, «lo que es», es decir, el mismo sujeto del verso 3, como defendía Diels. Tendríamos entonces la traducción: «que "lo que es" no es y es necesario que no sea», que sin embargo presenta tantas dificultades como para no poder ser aceptada. La dificultad proviene de lo que sigue: la razón del rechazo de esta vía es que «lo que no es» no es cognoscible y no es expresable; pero si se aceptara la traducción del verso 5 que hemos dado antes, en ella no aparece «lo que no es» como sujeto, mientras que los versos 6-7 niegan precisamente τὸ μὴ ὄν, «lo que no es». Por ello el hecho de la incognoscibilidad debería referirse tan sólo al concepto categorial y no al sujeto del verso 5, mientras que en los versos 6-7 «lo que no es» es presentado precisamente en forma sustancial.

Esta observación no es todavía enteramente decisiva para negar la traducción, porque siempre podría decirse que Parménides sustancializa la relación de la predicación: con οὐκ ἔστιν, «no es», Parménides constituiría una sustancia, un sujeto de la relación predicativa (v. 7). En contra de esta solución está el hecho de que, si fuera verdad, no podrían formularse juicios negativos (éste sería el significado de la segunda vía), cuando en la primera vía encontramos ya dos juicios negativos, aunque es cierto que su unión constituye una afirmación necesaria. Queda el hecho de que su formulación es negativa. Por ello no puede sostenerse la tesis de que Parménides quería excluir la posibilidad del juicio negativo en tanto que implica el no-ser.

De lo dicho resulta que la traducción de B2, 5 debe ser:

> «la segunda vía consiste en decir que "lo que no es" no es y es necesario que no sea».

Pero no del todo contentos todavía con esta interpretación, queremos confrontarla con el examen de los otros fragmentos. Un fragmento que se vincula a B2 es el brevísimo fragmento B3 (Clem. *Strom.* VI 23):

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*
«...la misma cosa es pensar y ser».[73]

Este fragmento ha dado mucho que hacer a los intérpretes: algunos han visto el *cogito* cartesiano en él, otros, posiciones idealistas, otros, la identificación mística entre sujeto y objeto. Los intérpretes lógicos entienden aquí: dado que el ser es la expresión de la cópula del juicio, en el «es» se manifiesta el pensamiento racional. A mí me parece que este fragmento se adapta bien a la dirección interpretativa que hemos dado de B2 DK: pero limitémonos por ahora a ver su colocación. La mayoría de los intérpretes entiende que sigue inmediatamente a B2: «...no podrás conocer lo que no es... y tampoco pronunciarlo: pues la misma cosa es pensar y ser». La sucesión es buena: con ella tendríamos que, en la base del rechazo a la segunda vía, está este concepto fundamental de la gnoseología parmenídea de la identificación entre ser y pensar. Pero según como se interprete esta identificación, se explicará de modo diferente esta segunda vía: en otras palabras, la sucesión de los fragmentos 2 y 3 puede adaptarse a las dos interpretaciones de B2, según si el sujeto del verso 5 es «lo que es» o bien «lo que no es». Por el momento no nos detenemos en el contenido del fragmento B3.

También el importante fragmento B6 DK está relacionado con B2. La traducción que habíamos dado de B6, 1-2 es: «es necesario decir y pensar que "lo que es" es: pues es posible que sea, mientras la nada no es posible». Esta traducción está bien sustentada por la traducción de B2, 3, que es uno de los pocos puntos de los que estamos suficientemente seguros y sobre los que podemos apoyarnos con bastante tranquilidad. Mi traducción de B6 es mejor que la tradicional también desde el punto de vista del contenido, porque evita la tautología «lo que es es: pues lo que es es». Considero al contrario la segunda parte de B6, 1 y el comienzo de B6, 2, como el fundamento de la afirmación «lo que es es».

* «Pues lo mismo hay para pensar y para ser» [Alberto Bernabé, 2007].

Veamos pues el fragmento 6 sólo en cuanto al problema de entender si el sujeto de la segunda vía, enunciada en B2, 5 es «lo que es» o bien «lo que no es». La afirmación inicial de B6, 1, «es necesario decir y pensar que "lo que es" es» no es sino la enunciación de la primera vía, mientras que en B6, 2, «la nada no es posible» es la enunciación de la segunda vía si «lo que no es» es válido como sujeto de B2, 5: en efecto, «lo que no es no es y es necesario que no sea (no es posible que sea)» equivale a decir «la nada no es posible». En otras palabras, si es válida la primera interpretación (sujeto de B2, 5 «lo que es»), aquí en el fragmento 6 no se representarían las dos vías del fragmento 2; si es válida la segunda interpretación (sujeto de B2, 5 «lo que no es»), estarían representadas. Y esta segunda interpretación nos permitiría captar algo nuevo e importante: en el fragmento 6 nos encontraríamos con una conjunción de las dos vías. De la elección entre la posibilidad de que el ser sea y la necesidad de que la nada no sea se deriva que debamos escoger la posibilidad, que a su vez se convierte así en necesidad. El verso 1 de B6 comienza en efecto con χρή, «es necesario».[74]

VIERNES, 3 DE MARZO DE 1967

Habíamos traducido el comienzo del fragmento B6 según la antigua traducción de Diels: «es necesario decir y pensar esto, que lo que es es», y la continuación de un modo nuevo respecto de todos los intérpretes: «pues es posible que sea, mientras la nada no es posible que sea». La primera vía, «lo que es es», es la conclusión necesaria; necesidad derivada de su posibilidad en antítesis con la imposibilidad de la nada. La alternativa entre el ἔστι y el οὐκ ἔστιν atañe a la forma lógica:[75] ésta es la forma lógica del razonamiento –que lo aceptemos o no es otro problema–. Esta forma está en perfecta armonía con el fragmento 2: «lo que es es y no es posible que no sea», «lo que no es no es, y es necesario que no sea». El principio de B6

nos da además una confirmación de que la segunda vía de B2 es: «lo que no es no es» y no «lo que es no es».

Continuamos la lectura del fragmento (B6, 2-4):

> ... τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
> πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
> αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς...*
>
> «...y estas cosas te exhorto a tomar en consideración. En realidad (γάρ) éste es el primer camino de la indagación del que te tengo alejado. Pero también de este otro camino debes mantenerte alejado...».

¿Cuál es el camino del que Parménides quiere tener alejado al discípulo? Si aceptamos la traducción habitual de los fragmentos 2 y 6, se incurre aquí en una gravísima dificultad, porque el camino del que Parménides, en B6, quiere tenerlo alejado resulta ser «el ser es y la nada no es», camino que en B2 queda señalado como el único que puede seguirse. Pero los intérpretes tradicionales explican que «en realidad éste es el primer camino de la indagación» (B6, 3) no se refiere al primer camino, el enunciado en B2, 3, sino al primer camino del que es preciso mantenerse alejado, es decir, el que se enuncia inmediatamente antes de este fragmento, la vía enunciada en B2, 5 (de hecho hacen que el fragmento 6 siga al fragmento 2: sucesión —que es la antigua de Diels— que yo acepto: efectivamente el fragmento 6 es más elaborado y presupone el fragmento 2). Pero hemos observado que la vía enunciada en el verso 5 de B2 no se rechazaba de un modo despreciativo, en tanto que vulgar. Entre paréntesis, existen una diversidad de lecciones: los manuscritos de Simplicio dan παναπευθέα, «insondable»: esta vía sería rechazada en tanto que inescrutable; mientras que los de Proclo dan παναπειθέα, «sin persuasión», que se contrapone al πειθοῦς κέλευθος, al «sendero de la persuasión»: esta

* «Eso es lo que yo exhorto a meditar. Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación, y luego de esta otra» [Alberto Bernabé, 2007].

vía no poseería una verdadera persuasión. Las dos lecciones son plausibles, y tanto en uno como en otro caso no se trata de un rechazo menospreciativo.[76]

La explicación tradicional de la «primera vía» de B6, 3 presupone ante todo que el fragmento 6 sigue inmediatamente al fragmento 2 (algo que no es seguro), y se hace difícil además entender aquí como «primera» la vía que en el fragmento 2 se da como segunda. Con nuestra traducción de los fragmentos 2 y 6 en cambio todas estas dificultades dejan de existir: al principio de B6 se enuncian nuevamente las dos vías que ya habían sido enunciadas en B2, y la segunda vía (para entendernos, la que se enuncia en B2, 5) es precisamente el elemento demostrativo para la necesidad de la primera vía: Parménides se sirve de la segunda vía «la nada no es» como elemento demostrativo para establecer la necesidad de la primera vía; luego prosigue: te he exhortado a reflexionar sobre estas cosas (para probar la necesidad de la primera vía), pero debes mantenerte alejado porque no es lícito servirse de la segunda vía, que queda refutada en cuanto introduce el no-ser.

Sigamos adelante (B6, 4-9):

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.*

«mantente luego alejado de aquel (camino) en el que vagan los mortales que no saben nada, que tienen una cabeza doble: pues la incertidumbre incita en su pecho una mente errabunda.

* «[Así que te aparté...] de esta otra [vía] que de cierto mortales que nada saben se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus pechos endereza un pensamiento descarnado. Y ellos se dejan arrastrar sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento a quienes de ordinario ser y no-ser les parece lo mismo y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino» [Alberto Bernabé, 2007].

Están desequilibrados, sordos y ciegos, aturdidos, gente incapaz de juicio, para los que el ser y el no-ser son considerados la misma cosa y no la misma cosa, para los que el sendero de todas las cosas es reversible».

Es evidente que esta vía es otra respecto de la de B6, 3: no es la segunda vía del fragmento B2, 5 que era rechazada sin desprecio (rechazo que se refuerza en B6, 3). En cambio, en este paso tenemos precisamente un áspero desprecio hacia «los mortales que no saben nada»: está claro que esta vía es la de las opiniones mortales, y la de la *doxa*. Esta vía queda caracterizada como aquella que considera ser y no-ser a la vez como idénticos y diferentes. Antes de nada, leamos ahora el último paso que atañe al problema de la vía, el fragmento B7 DK (B7, 1-2; Plat. *Soph*. 237a; B7, 2-7; Sext. VII 114):[77]

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

«y en efecto no podrá demostrarse nunca de modo decisivo (necesario) que lo que no es sea, debes tener la mente alejada de esta vía de indagación, que la costumbre que te lleva a muchas experiencias no te empuje a recorrer este camino, a agitar *un ojo que no* ve, *una oreja que resuena* y *la lengua*, sino que por el contrario juzga con la razón la indagación bien contrastada que te digo».

El fragmento 7 desemboca en el fragmento 8:

* «Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea. Así que tú aparta de esa vía de indagación tu pensamiento, y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar por esa vía ojo desatento, oído resonante y lengua: en vez de eso discierne con juicio la prueba muy argumentada que te he propuesto» [Alberto Bernabé, 2007].

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ'...*
«queda entonces un solo camino, el que es: a favor de este camino existen muchos signos...» (B8, 1-3).

Por tanto, también en el fragmento 7 se habla de una vía que queda refutada: el modo del rechazo hace pensar que se trata del mismo camino de la segunda parte del fragmento 6, el de la *doxa* de los mortales.

Están de acuerdo todos los intérpretes en el hecho de que las polémicas de los fragmentos 6 y 7 coinciden en condenar un mismo camino. Sin embargo, algunos piensan que este camino no es el de los mortales en general, sino que lo vinculan de modo particular con los heraclíteos. Véase al respecto el fragmento 22B49a DK:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν,
εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.**
«en el mismo río entramos y no entramos, estamos y no estamos».[78]

En general, Heráclito parece refutar el principio de contradicción: de hecho existen varios de sus fragmentos que identifican los opuestos.

No comparto esta interpretación que ve una polémica de Parménides frente a Heráclito por varias razones, que resumo brevemente. En primer lugar, por la cronología; debe pensarse en una contemporaneidad entre Heráclito y Parménides antes que en la posterioridad de este último. En segundo lugar, por la consideración de que, a principios del siglo v, el ambiente

* «Y ya sólo la mención de una vía queda: la de que es. Y en ella hay señales en abundancia» [Alberto Bernabé, 2007].

** «...en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, y... tanto somos como no somos» [C. Eggers Lan/V. E. Juliá, 2001].

jónico de Heráclito está muy alejado del ambiente occidental eleático de Parménides, aunque Platón dé testimonio más tarde[79] de un viaje de Parménides a Atenas. En tercer lugar por el motivo de que Parménides habla genéricamente de «mortales». Finalmente porque, en este periodo, es difícil encontrar polémicas entre filósofos, en tanto que parece que los filósofos se dirigían no a otros filósofos sino a sus discípulos.

SÁBADO, 4 DE MARZO DE 1967

A raíz de las peticiones de aclaración, retomo brevemente el problema de la eventual polémica con Heráclito. Juega a favor de los defensores de esta polémica una coincidencia verbal entre el texto de Parménides y un fragmento de Heráclito (22B51 DK):

> οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.*
> «No comprenden que, desuniéndose, concuerdan: una trama reversible, precisamente como la del arco y la lira».[80]

Encontramos παλίντροπος, «reversible», también en B6, 9 de Parménides: «...sordos y ciegos... para los que el sendero de todas las cosas es reversible». Pero Parménides y Heráclito están aquí en planos diferentes y no parece necesario suponer una polémica; sin contar además con que παλίντροπος no es tampoco seguro en el texto de Heráclito, sino que podría tratarse de παλίντονος, «...[una trama] de tensiones opuestas».

Preciso que, en B6, 2, traduzco *φράζεσθαι* como Diels en la primera edición, «tomar en consideración», aun admitiendo que no es del todo evidente.[81]

En B6, 3 se llama a esta vía «primera» no en referencia al orden de las vías en el fragmento 2 (respecto al cual sería la

* «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas como el del arco y la lira» [Alberto Bernabé, 2008].

segunda), sino que es primera respecto de la segunda vía refutada que se ha recordado inmediatamente antes, la de los «mortales». De este modo se explica este πρώτης, «primera», en la interpretación que he dado de los fragmentos 2 y 6. En cambio, la mayor parte de los intérpretes entiende esta vía «primera» como la primera de las vías refutadas en B2, y hacen que B6 siga inmediatamente a B2.

Retomemos el hilo del discurso: hemos visto hasta ahora la dificultad en la que incurren los intérpretes que entienden el «ser» como sujeto de B2, 5.

Otra dificultad la constituye el πρώτης, «primera», de B6, 3, que es extremadamente enigmático si no se acepta que el μηδὲν οὐκ ἔστι, «la nada no es posible», del verso precedente vuelve a proponer la misma vía de B2, 5, vía que es refutada de nuevo en B6, 3: pues «de esta primera vía» se refiere a algo dicho inmediatamente antes, mientras que según los intérpretes lo que se ha dicho inmediatamente antes es precisamente la vía que se sigue (la misma de B2, 3). Pero además de esto, los intérpretes deben postular que el fragmento B6 sigue inmediatamente al fragmento B2 para poder referir esta primera vía a la indicada en B2, 5; también nosotros consideramos probable esta posición de B6 después de B2, pero, mientras que para esos intérpretes esto es necesario, para nosotros no es necesaria la inmediata secuencia de los dos fragmentos, porque la vía refutada, según nuestra interpretación, se recuerda nuevamente en el fragmento 6: «mientras que la nada no es posible».

Finalmente hemos visto que Parménides enuncia una tercera vía, que es la de los mortales. Dado que en los fragmentos B6 y B7 tenemos el mismo tipo de condena despreciativa, los intérpretes piensan que los dos fragmentos se refieren a la misma vía. Otro elemento que apoya esta exégesis es la equivalencia de las expresiones «sordos y ciegos» en B6, 7, y «ojo que no ve» en B7, 4: en ambos fragmentos se refiere a un

conocimiento que confía en los sentidos, de modo particularmente evidente en B7; en B6, 7, la frase «gente incapaz de juicio» alude a los hombres dominados por el ambiente sensible en el que están.

Veamos ahora desde el punto de vista del contenido cómo se caracterizan la vía del fragmento B6 y la del fragmento B7. La vía del primer fragmento, en cuanto al contenido, queda caracterizada por el hecho de que «ser y no-ser son la misma cosa y no la misma cosa» (B6, 8-9) (un inciso: κοὐ ταὐτόν, «y no la misma cosa», no remite a una polémica con Heráclito —aquí no se trata sólo de la negación del principio de contradicción—). La vía del fragmento B7 se indica con «no podrá nunca demostrarse de modo decisivo que lo que no es sea». Por tanto, a primera vista, la vía del fragmento B6 se diferencia en su contenido de la del fragmento B7 (podría pensarse por ejemplo que en B6 se condena a los heraclíteos y en B7 el común conocimiento sensible, pero hasta hoy ninguna interpretación seria ha distinguido las dos vías). Por ello, el punto que debe explicarse es cómo este conocimiento vulgar puede afirmar, por un lado que «lo que no es» es, y por el otro que «lo que es» es igual a «lo que no es». Esto no es difícil de explicar; decir que «lo que no es es» significa atribuir la predicación del ser a «lo que no es», si admitimos que esta afirmación es definitoria. Efectivamente esta predicación no parece accidental: a este nivel de abstracción el planteamiento de Parménides parece ser dar el predicado esencial, la definición. Con ello queda justificada la igualdad de contenido de las vías de los fragmentos B6 y B7, en tanto que, desde el punto de vista lógico, afirmar como definición que «lo que no es es» equivale a decir que «lo que no es y lo que es son la misma cosa». La bondad de esta interpretación queda confirmada por el largo fragmento *Sobre lo que no es* de Gorgias, que documenta el desarrollo en sentido lógico de esta posición.[82]

Así pues, la vía del fragmento B7 es la misma vía del fragmento B6, la vía que dice que «lo que no es es» y que «lo que es no es»: sin embargo, ésta es la vía que la interpretación

dominante cree que se formula en B2, 5 (que precisamente traducen «la segunda vía es que el ser no es y el no-ser es necesario que sea»). Esto prueba una vez más que hemos acertado refutando la traducción tradicional del fragmento 2, porque la coincidencia sustancial entre la vía de B2, 5, y la vía de los fragmentos B6 y B7, es imposible: la vía de B2, 5 queda de hecho refutada (también según las interpretaciones corrientes) en B6, 3, y es distinta de la que se sigue en B6, que es igual a la de B7. De ahí que el intento de salvar la interpretación tradicional refiriendo la «primera vía» de B6, 3 a la vía enunciada en el fragmento 2 verso 5 caiga verdaderamente en el absurdo de hacerle decir a Parménides algo del tipo: «ésta es la vía de la que debes mantenerte alejado, pero todavía más alejado debes mantenerte de esta otra vía», que luego resultará ser la misma vía.

Jueves, 9 de marzo de 1967[83]

Hemos traducido el verso 5 del fragmento B2 «lo que no es no es y es necesario que no sea», cuando desde el punto de vista lógico sería más obvio sobrentender como sujeto no «lo que no es», sino simplemente «lo que es», el mismo sujeto que sobrentendíamos en el verso 3: es preciso ver si podemos superar esta dificultad. Volvamos para ello a la forma griega: en el verso 3 ὅπως ἔστιν, «que es», es igual a τὸ ὄν, «lo que es», señala un objeto sin nombre del que se dice solamente «que es». De acuerdo con ello revisamos la traducción del verso 5: ὡς οὐκ ἔστιν señala un objeto sin nombre del que se dice solamente «que no es», y es igual a τὸ μὴ ὄν, a «lo que no es». El sujeto sobrentendido es τί, esto es, un objeto del que no se da —o no puede darse— ningún nombre.

La primera vía consiste en decir ὅπως ἔστι τι,[84] «que algo es», que es igual que decir τὸ ὄν, «lo que es».

La segunda vía consiste en decir ὡς οὐκ ἔστι τι, «que algo no es», que es igual que decir τὸ μὴ ὄν, «lo que no es».

VIERNES, 10 DE MARZO DE 1967[85]

Recapitulando, mi interpretación, que por múltiples argumentos sustituyo a la interpretación tradicional, es la siguiente:

- primera vía: τὸ ὄν, «lo que es» (B2, 3);
- segunda vía: τὸ μὴ ὄν, «lo que no es» (B2, 5);
- tercera vía: «ser y no ser son la misma cosa» (B6, 6), «lo que no es es» (B7, 1).

Justificando la diferente presentación de la tercera vía en los fragmentos 6 y 7, se ha afirmado que decir que «lo que no es y lo que es son la misma cosa» equivale a afirmar tanto que «lo que no es es» como que «lo que es no es». En realidad, según nuestra traducción del fragmento 2, la afirmación «lo que es no es» no aparece en los fragmentos de Parménides, lo que concuerda muy bien con mi interpretación general. En efecto, «lo que es no es» no le interesa a Parménides, porque el contenido de *Aletheia* está alejado de los senderos de los hombres (cf. B1, 27): la vía de los mortales consiste en afirmar que «lo que es no es», en considerar real lo que no lo es, no en decir que «el contenido de *Aletheia* no es».

El hecho de que no aparezca en el texto de Parménides la afirmación «lo que es no es» juega a favor de la distinción entre *Aletheia* y *logos* en torno a la *Aletheia*, y también a favor de la distinción, en el *logos* en torno a la *Aletheia*, de la primera vía como «algo es» y de la segunda como «algo no es».

JUEVES, 6 DE ABRIL DE 1967

Para concluir con el discurso sobre Parménides,[86] por lo menos en lo esencial, nos queda por tocar el tema del νόος, es decir, de la facultad del νοεῖν; la traducción de νόος por «pensamiento, intelecto» es tan insatisfactoria como generalizada. Hemos dicho ya que νοεῖν en la época de Parménides se

refiere a una forma de conocimiento extremamente intuitivo: esto es evidente ya desde el uso homérico, en el que a menudo νοεῖν se entiende precisamente como «ver». Con ello no quiere decirse que Parménides entienda νοεῖν como «conocer con la vista», sino que se quiere mostrar tan sólo que es difícil entender νοεῖν como «pensar abstracto, racional, mediato». Es evidente que en la obra de Parménides –iniciador de la especulación filosófica que dará como uno de sus frutos la lógica– se desarrolla una teoría de la razón, pero en la formación de este pensamiento abstracto es preciso estar atento a seguir la evolución histórica.

Trataremos de dar una determinación más precisa a νόος y νοεῖν sobre la base de los fragmentos.

Hemos encontrado νοεῖν en la famosa identificación con εἶναι del fragmento 3 (citado por Clemente de Alejandría y Plotino): algunos han dicho que no se trata de una cita literal, pero esto no se sostiene; no hay elementos suficientes para afirmar que nos encontramos ante una abreviatura del texto original.

El otro paso en que encontramos esta identificación es B8, 34 y sigs. Sobre el verso 34 los intérpretes están divididos:[87]

1. οὕνεκεν = οὗ ἕνεκα, según la interpretación de Diels en la primera edición, la que prefiero: «pues la misma cosa es el pensar y lo que es el objeto del pensamiento» (literalmente, τὸ οὗ ἕνεκα, «aquello a causa de lo cual»).
2. οὕνεκεν = ὅτι, según el uso más común en Homero; «pues la misma cosa es el pensar y el pensar que es». Ésta es la traducción preferida por los intérpretes lógicos que consideran este paso como uno de los fundamentales para su exégesis.

Renunciando a llegar hasta el fondo de la cuestión, acepto como posibles ambas traducciones, pero señalo que tampoco la segunda constituye un obstáculo para mi interpretación: pues «el pensamiento que es» significa decir ante un objeto cualquiera

que «esto es», y que este «esto es» se dice a partir de un criterio de verdad que es precisamente el criterio del νοεῖν.

En las discusiones precedentes hemos visto la distinción entre las vías (dos las vías posibles de indagación, una la vía del conocimiento de los mortales), y hemos dicho que el presupuesto es una distinción entre el mundo absoluto de la verdad y el mundo de la apariencia empírica. ¿Pero por qué debe decirse de algo que es y de algo que no es? Es precisamente la teoría del νόος la que puede sacarnos adelante: para ello debemos acudir a algún otro fragmento, además de los dos pasos citados, a propósito de la identificación entre ser y pensar; en particular los fragmentos 4, 5 y 16 (este último incluido en la *doxa* según todos los editores, mientras que en mi opinión debe colocarse en la sección del *logos*).

Hemos leído ya el fragmento 4 a propósito de la discusión de la atribución de la unidad al ser:[88] había resultado que lo uno era solamente un atributo y no coincide con la sustancia de «lo que es», al que debe asignársele también la multiplicidad. La conciliación de la antítesis uno-muchos que da Parménides se basa en el concepto de contiguo o «continuo» (ξυνόν; Diels traduce *zusammenhängend*, «lo que está unido junto»);[89] el continuo desde el punto de vista de la cantidad es divisible y por ello múltiple, pero en cuanto continuo y conjunto, es unitario.

> λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως.*
> «mira, sin embargo, cómo las cosas lejanas resultan firmemente cercanas por obra del νόος» (B4, 1).

Tenemos aquí algo más que en los demás fragmentos; en los fragmentos de la identificación entre ser y νοεῖν estamos a la merced de las diferentes interpretaciones del ser. Con ser se piensa en algo externo a nosotros, y con νόος algo interno; aquí

* «Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender» [Alberto Bernabé, 2007].

en el fragmento 4 Parménides da una caracterización fundamental del νόος: es una facultad de conocimiento mediante la cual aquello que está alejado resulta «firmemente cercano». A destacar que ἐόν, el concepto fundamental de «lo que es», está modificado aquí por las preposiciones παρά y ἀπό, de las que se dan dos interpretaciones. La primera ve ἀπεόντα entendida en sí misma, y traduce «las cosas alejadas unas de otras»; la segunda la ve en relación con quien observa, y traduce «alejadas del sujeto que observa». Y lo mismo para παρεόντα. Entre estas dos consideraciones tampoco es necesario llevar a cabo una elección: debemos ver en ἀπεόντα y en παρεόντα tanto la lejanía y la proximidad de las cosas entre sí como respecto de un sujeto que observa. Lo que importa es destacar que a través del νόος (que queda identificado con εἶναι) «las cosas lejanas» resultan «próximas». «Las cosas lejanas» parecen referirse al mundo como es, y a través del νόος se encuentran como conjuntas, unitarias en cierto sentido.

En los versos siguientes encontramos la justificación de cuanto se ha afirmado en el primer verso:

> οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
> οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
> οὔτε συνιστάμενον.*
> «...pues no conseguirás separar lo que es de ser contiguo con lo que es, ni disgregándolo completamente en cada una de sus partes según un cierto orden, ni concentrándolo conjuntamente» (B4, 2-4).

Estos versos los habíamos comentado ya.[90] Parménides establece una cierta distinción entre «lo que es» y «lo que es», y avanza la posibilidad de una multiplicidad: lo que no puede afirmarse es la posibilidad de la división entre «lo que es» y «lo

* «Pues nunca podrás hacer un corte en lo que es, de forma que no se siga con lo que es, ni totalmente disperso por doquier, según un orden, ni reunido» [Alberto Bernabé, 2007].

que es», ni mediante un completo alejamiento ni mediante una concentración. También concentrar todo lo real en sí sería una división entre «lo que es» y «lo que es». De la construcción del periodo resulta que también συνιστάμενον, «concentrándolo», es una división: Parménides refuta cualquier determinación del ser, sea como multiplicidad o como unidad.

VIERNES, 7 DE ABRIL DE 1967

También la unidad entra en el caso de la división, porque sería la interrupción de una conjunción concreta, de una uniformidad, o mejor, continuidad del ser.

El fragmento B5 DK (Procl. *in Plat. Parm.* I 708, 16)[91] se presta muy bien como continuación de B4, y puede decirse que es, entre todos, el más enigmático: trataremos de insertarlo en una interpretación, pero su oscuridad no puede resolverse del todo.

> ... ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
> ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.*

En ξυνόν encontramos ὄν con una preposición, esta vez σύν: ξυνόν es igual a κοινόν, aunque aquí, como ha visto Diels por vez primera, la adherencia al significado primitivo del término es requerida por el contexto: ξυνόν, «lo que es con», *zusammenhängend*, «lo que está unido a sí mismo», «continuo». Una vez más la unificación de multiplicidad y unidad (y encontramos, no ξυνόντα, sino ξυνόν, que indica mejor –en singular– la unificación de las dos predicaciones contrapuestas).

Los fragmentos 4 y 5 siguen al fragmento 3 casi como una explicación de lo paradójico de la afirmación según la cual «la misma cosa es pensar y ser», mediante una precisión del

* «Indiferente me es por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta» [Alberto Bernabé, 2007].

significado de νόος; ésta es la razón por la que han sido colocados después del B3:

– B3: εἶναι y νοεῖν coinciden
– B4: el νόος unifica «las cosas lejanas»
– B5: ξυνόν, unificación de los predicados contrapuestos del ser, uno y muchos, en tanto que esta unificación es obra del νόος.

Esta conexión de los fragmentos no impone una interpretación concreta de εἶναι y de νοεῖν.

El fragmento 5 se traduce:

> «para mí es continuo cualquiera que sea la parte por la que comience: porque ahí volveré de nuevo».

El ξυνόν se explica sobre la base de los fragmentos precedentes, lo que sigue siendo misterioso es la alusión a un proceso psíquico: aquello que antes se presentaba como una realidad objetiva, el ser que tiene la característica del uno-muchos, se transfiere luego al ámbito subjetivo. Parece referirse a un tipo de conocimiento último que se representa en forma cíclica: lo que mi experiencia cognoscitiva me demuestra es algo que alcanzo cíclicamente renovando la misma experiencia, una experiencia no sensible cuya facultad es el νόος. El que esta experiencia cognoscitiva reaparezca es la prueba de que el ser es ξυνόν, «continuo», es decir, que en el objeto hay algo que, en virtud de ser ξυνόν, obliga al sujeto a regresar a la misma experiencia cognoscitiva.

Leamos ahora el fragmento B16 DK (Arist. *Metaph.* 1009b21)[92] que se vincula a este orden de pensamientos; lo transmite Aristóteles en el tercer libro de la *Metafísica*. Existe también un importante paso de Teofrasto, en *De sensu*,[93] que recoge la opinión de Parménides sobre la estructura fisiológica del aparato cognoscitivo humano. Hasta ahora el fragmento ha sido interpretado a la luz de este contexto teofrasteo.

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται·.*

La traducción inmediata no es difícil:

«como cada cual tiene una fusión de los miembros muy errantes (evidente alusión a la fisicidad del cuerpo humano), así está presente en los hombres el νόος» (B16, 1-2).

Desde el punto de vista del contenido me parece que este fragmento se presta bien para seguir al B5. El B4 señala en el νόος la facultad de unificar aquello que está separado, pero sólo en el plano teórico; en B5, para justificar la naturaleza ξυνόν del ser, se introduce una referencia al plano psicológico; por ello es natural ahora el paso al tratamiento fisiológico del νόος en su relación con el cuerpo humano. Recordemos al respecto que los presocráticos no distinguen cuerpo y alma como contrapuestos uno al otro: el νόος de Parménides no debe verse como algo parecido al alma, no se opone al cuerpo, sino que es un elemento de la estructura del hombre que está hecho de «miembros muy errantes». En esta misma estructura física está el νόος, cuya función es operar una κρᾶσις, una «fusión» (no sólo una μῖξις, una «mezcla», en κρᾶσις hay algo más):[94] el νόος opera una «fusión» en la multiplicidad constituida por los «miembros errantes» del hombre. El discurso pasa de un planteamiento sólo teórico a un planteamiento fisiológico, pero es lo mismo: en B4 teníamos «las cosas lejanas», en B16 «los miembros muy errantes»; ἀπεόντα, «las cosas lejanas», se corresponde a los μελέων πολυπλάγκτων, los «miembros muy errantes»; παρεόντα, «las cosas próximas», se corresponde a ἔχει κρᾶσιν, «tiene una fusión».

El fragmento B16 contiene además la justificación de la individuación, remitiéndola a la diversidad de la «fusión»:

* «Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos, será el entendimiento de que a los hombres se dotó» [Alberto Bernabé, 2007].

«como cada cual tiene la fusión... así en la misma medida el νόος está presente...». En otras palabras, si la fusión de los miembros es más o menos completa, así su νόος será más o menos potente.

El fragmento continúa:

> ...τὸ γὰρ αὐτό
> ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
> καὶ πᾶσιν καὶ παντί.*
> «pues lo mismo es lo que piensa, la esencia de los miembros,
> para todos los hombres y para cada hombre» (B16, 2-4).

Es la *physis* «de los miembros» lo que piensa, para todos los hombres en conjunto y para cada individuo. *Physis* es un término presocrático (y puede estudiarse con los mismos resultados también en otros filósofos, por ejemplo, en Heráclito) que sólo posteriormente ha sido entendido como «naturaleza». Aristóteles lo usa en este sentido, aunque en él, a veces, puede captarse su significado primitivo.[95] Ciertamente en el mundo presocrático *physis* es un término que no está en relación con el mundo físico, y no sólo en Parménides, que es un pensador en oposición al mundo sensible.

Con el término *physis* nos encontramos con algo parecido a con *arché*. *Physis* originalmente es «nacimiento» (φύω), que luego ha transformado su significado: como *arché* de «origen temporal» se ha convertido en «lo que está en la base», «principio», análogamente *physis* es usado por los presocráticos como «lo que está en la base», «naturaleza última». Ahora, en el fragmento 16 tenemos, en el verso 1 κρᾶσιν μελέων, «fusión de los miembros», y en el verso 3 φύσις μελέων, «esencia de los miembros»: en este paso hay una profundización teórica. De la consideración fisiológica de que la naturaleza del νόος sirve para dar una fusión a los miembros, se pasa a un plano

* «Pues lo mismo es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres en todas las cosas y en cada una» [Alberto Bernabé, 2007].

más teórico: la «fusión de los miembros» se justifica apelando a la «esencia de los miembros». Lo que unifica este múltiple sensible es el cuerpo humano que está en la base de la multiplicidad, es la «esencia de los miembros», ὅπερ φρονέει, «que piensa» (el verbo φρονεῖν es parecido a νοεῖν, es también más inmediato e intuitivo que nuestro pensar): lo que piensa es la «esencia» de los miembros.

El fragmento 16 concluye:

> ...τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.*

Tenemos dos traducciones de πλέον; la primera «lo lleno», la segunda «lo múltiple», comparativo de πολύ. Los dos significados no pueden coexistir y es preciso escoger; yo acepto el primer significado y traduzco:

> «...lo lleno es en efecto el pensamiento» (B16, 4).

La conclusión última de Parménides es que el νόημα, el «pensamiento», es lo lleno, del mismo modo que el ser es lo lleno (ξυνόν es muy parecido a πλέον). En cambio con el significado de múltiple se tiene la dificultad insuperable de decir que el pensamiento es múltiple después de haber dicho que el pensamiento supera y vincula lo múltiple. Recordemos además B8, 24: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, «todo está lleno de ser», paralelo que justifica nuestra traducción.

Sábado, 8 de abril de 1967

La mayoría de los intérpretes trata de explicar el πλέον del fragmento 16 como «múltiple», porque refieren este fragmento a la *doxa*: en la primera parte defienden la identificación entre ser, uno y pensamiento; en la segunda parte, la de la *doxa*, la

* «Pues lo que predomina, es pensamiento» [Alberto Bernabé, 2007].

identificación entre el pensamiento y los muchos. Así Kranz, que traduce: «das Mehr (*vom Lichtoder Nachtelement*)». Esta interpretación se basa en un paso del *De sensu* de Teofrasto, que es una obra de contenido historiográfico; 28A46 DK (Teophr. *De sens.* 1 y sigs. D. 499):[96]

> περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύ' εἰσιν· οἱ μὲν γὰρ τῶι ὁμοίωι ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῶι ἐναντίωι. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῶι ὁμοίωι, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῶι ἐναντίωι. (3) Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον εστὶν ἡ γνῶσις.*
>
> «Sobre la sensación las opiniones más generales son dos: pues algunos las hacen derivar de lo semejante, otros de lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón de lo semejante, Anaxágoras, Heráclito y sus escuelas de lo contrario. (3) Parménides no definió nada de esencial, sino sólo precisó que, siendo dos los principios físicos, el conocimiento tiene lugar mediante el principio predominante».

Teofrasto piensa en un contexto únicamente físico, lo que apoya la inserción del fragmento 16 en la sección relativa a la *doxa*. Creo que Teofrasto, dada su mentalidad más científica que metafísica, no tuvo dificultad en tratar este paso (que se encontraba en la primera parte del poema) en el plano físico, considerándolo un tratamiento físico; luego todos los intérpretes modernos se han dejado desviar por el uso que de este paso hizo Teofrasto. El paso de Teofrasto continúa:

* «La mayoría de las opiniones generales sobre la sensación son dos, unos la hacen surgir de lo igual y otros de lo opuesto. De la primera opinión son Parménides, Empédocles y Platón, y de la segunda los seguidores de Anaxágoras y Heráclito. Parménides no definió nada con claridad, sino que afirmó simplemente que, por haber sólo dos elementos, el conocimiento depende del predominio del uno sobre el otro» [J. García Fernández, 1970].

ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν.*

«pues si prevalece lo caliente o lo frío, resultará diferente la διάνοια (el conocimiento racional, discursivo)...».

La terminología usada en este punto apoya mi hipótesis, porque no puede identificarse el νόος de Parménides con la διάνοια aristotélica. El νόος parmenídeo no es una facultad discursiva, es una facultad inmediata que opera una transformación de la realidad, que hace que lo que está alejado resulte próximo. Tampoco en el fragmento 16 el νόος tiene ninguna característica discursiva, sino que forma parte de la estructura fisiológica del hombre: en cambio Teofrasto atribuye a Parménides la *διάνοια* a partir del paso que es actualmente el fragmento 16. Teofrasto continúa:

...βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· «ὡς γὰρ ἑκάστοτε, φησίν, ἔχει ... νόημα» (B 16). τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει.**

«...mejor y más pura es, sin embargo, la que tiene lugar mediante lo caliente, aunque también ésta precisa una simetría... (sigue el fragmento 16) ... y en efecto Parménides dice que la sensación y el pensamiento son la misma cosa».

Esta última afirmación da que pensar: es la primera vez que encontramos en Parménides una afirmación como ésta. Para justificar la afirmación de Teofrasto, los modernos han intentado remediar la cuestión del modo siguiente: los términos del conocimiento son una mezcla de caliente y frío (o luz y tiniebla), correspondientes a los dos principios físicos generales

* «El pensamiento varía según que prevalezca lo caliente o lo frío...» [J. García Fernández, 1970].

** «...el que procede de lo caliente es mejor y más puro, si bien necesita una cierta compensación (equilibrio)... pues [Parménides] considera como igual la percepción y el pensamiento» [J. García Fernández, 1970].

del mundo: si la sensación tiene lugar por lo semejante, entonces, estando el mundo compuesto de caliente y frío, nuestros órganos conocen lo caliente con lo caliente y lo frío con lo frío: éste es el modo en que el hombre conoce el mundo externo, y de este modo el νόος resulta coincidir con el órgano de la sensación. No estoy de acuerdo con esta explicación. Y es que no es fácil insertarla en la visión general de Parménides. Hemos dicho que la sección de la *doxa* tiene un valor sólo agonístico-erístico, y que en ella «no existe una verdadera persuasión» (cf. B1, 30; B6; B7; B8, 50): la *doxa* se nos presenta como una teoría del error. En el fragmento 16 Parménides dice qué es el νόος y le da un valor positivo; ¿cómo puede colocarse entonces este fragmento en la sección de la *doxa*? El fragmento 16 explica qué es el νόος en tono dogmático y no presenta la dimensión erística de la *doxa* (que sería: «mediante la oposición luz-tiniebla superarás a todos los mortales»). El contexto físico no se desprende del fragmento 16, sino que es introducido por Teofrasto y aceptado, siguiendo sus huellas, por los intérpretes. La única alusión física la constituyen los «miembros muy errantes», pero hemos visto que éstos se contraponen a la «fusión», y que a continuación la «fusión de los miembros» remite a la «esencia (*physis*) de los miembros». Sin el comentario de Teofrasto no habría habido motivos para introducir este fragmento en la *doxa*, de ahí la sospecha en un malentendido por su parte, y más dado que su interés está dirigido efectivamente hacia las cuestiones físicas. No quiero decir con ello que Teofrasto falsifique los textos; él recoge materiales para insertar a los presocráticos en un tratamiento físico, y con esta finalidad busca un texto que se adapte en Parménides. Teofrasto dice que, si la «fusión de los miembros» es «lo que piensa», entonces será «fusión» de luz y tiniebla: por ello identifica «sensación» y «pensamiento». Pero, después de haber profundizado el discurso sobre la teoría del ser, no podemos pensar que con νόος Parménides entienda el conocimiento sensible. Y además, ¿cómo entiende Teofrasto τὸ πλέον, «lo lleno» de B16?

Pero tampoco insertando el fragmento 16 en la *doxa* se aclaran las cosas. Tras la identificación ser-pensar, ¿qué significa la identificación sensación-pensamiento? ¿Cuál es la intención de Parménides con esta afirmación?

Creo por el contrario que el fragmento 16 debe colocarse en la primera parte del poema de Parménides, y que por ello no ha sido del todo bien interpretado ni siquiera el mismo paso de Teofrasto: «pues si prevalece lo caliente o lo frío, resultará diferente la διάνοια (hasta aquí tenemos una confirmación de la interpretación corriente, a la que me opongo), mejor y más pura es sin embargo la que» διὰ τὸ θερμόν, «tiene lugar mediante lo caliente, cuyo principio predominante es lo caliente».

Teofrasto ha visto que no se trata sólo de la «fusión» de los dos elementos, sino también del conocimiento mediante uno solo de los dos principios, y el que tiene lugar sólo mediante lo caliente es identificado por él con el νόος de Parménides. Para confirmar esta interpretación, Teofrasto cita B16. Sólo si se admite que τὴν διὰ τὸ θερμόν es «el conocimiento sólo por medio de lo caliente» y no la «fusión» de caliente y frío puede explicarse la afirmación de Teofrasto: «aunque también ésta precisa una cierta simetría».

Jueves, 13 de abril de 1967

El paso de Teofrasto identifica la sensación con el pensamiento, lo que resulta bien sorprendente –a pesar de la bondad de Teofrasto como fuente– porque de los fragmentos auténticos de Parménides se desprende en cambio el planteamiento contrario. Pero tal vez encontremos una aclaración en otro testimonio de Teofrasto, recogido por Diógenes Laercio IX, 22. Diógenes da una rápida noticia biográfica de Parménides, describe brevemente su doctrina y dice entre otras cosas (28A1 DK):

καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι, καθὰ μέμνηται καὶ Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς.*
«el alma y el νοῦς (traducido como pensamiento, aunque no es verdaderamente pensamiento) según Parménides son la misma cosa, como recuerda también Teofrasto en su tratado *Sobre los físicos*».

Son pasos diferentes, y el *De sensu* no es igual al *De physicorum opinionibus*.[97] Creo estar más de acuerdo con este último paso: en Parménides no existe un tratamiento de la *psyché* como sustancia de naturaleza diferente del cuerpo, o de duración independiente del cuerpo, como en los pitagóricos o el orfismo; entonces Teofrasto, después de haber visto en otros pensadores una teoría del alma, viendo que en Parménides el principio unitario del cuerpo y el alma es el νόος, dice que Parménides ha llamado νόος a la *psyché*. El significado del paso es muy diferente del de *De sensu*, donde el νόος es identificado con la sensación. Se ha dicho ya que tal vez la tendencia a considerar a los presocráticos como φυσιολόγοι o φυσικοί (en el sentido de «físico, de la naturaleza», ya en la época de Teofrasto) pudo influir en esta afirmación que no me convence. Además, Teofrasto pudo haber sido llevado a engaño por el término κρᾶσις, «fusión», mezcla tan estrecha que no permite discernir los elementos que la componen: pudo haberle parecido que el término aludía a un tratamiento físico. Dado que luego en la sección de la *doxa* del poema de Parménides se introducían principios físicos y se daba un tratamiento físico del mundo a través de la mezcla de luz-tiniebla y de caliente-frío, Teofrasto pudo haber entendido κρᾶσις μελέων como «mezcla de lo caliente y lo frío que se encuentra en los miembros del hombre».

* Aunque la mayor parte de las traducciones al castellano incluyen el pasaje 28A1 DK, todas prescinden de este fragmento, tal vez por considerarlo irrelevante desde el punto de vista biográfico. En la versión clásica de las *Vidas* de Diógenes Laercio se traduce así: «Que el alma y la mente es una misma cosa, como escribe Teofrasto en sus *Físicos*» [J. Ortiz Sanz, 1950].

En cambio, yo he acentuado el elemento de la continuidad frente a lo múltiple, que queda en suspenso en la κρᾶσις. Además, la interpretación teofrastea presupone la mezcla de caliente y frío, que no se encuentra en el texto, cuando es más simple entenderlo como mezcla de miembros que de otra manera no tendrían conexión. Mi interpretación encuentra confirmación en el paralelismo con el principio de B4, que representa, en el plano metafísico, el mismo proceso que B16 (que debía seguir de cerca los fragmentos 4 y 5) atribuye como función al νόος en la esfera psicológica, esto es, lo considera como función en sí misma y no frente al ser. Hasta ese momento se había hablado del νόος como si fuera igual para todos los hombres. En cambio ahora introduce el principio de individuación: variando la κρᾶσις varía la individuación. Además, en el fragmento 16 se pasa de μελέων κρᾶσις, «fusión de los miembros», que alude a un elemento exterior, casi como si esta actividad del νόος fuera materializada, a μελέων φύσις, «esencia de los miembros»: esto confirma tanto mi interpretación de μελέων κρᾶσις, como la posición de B16 inmediatamente después de los fragmentos 4 y 5.

En el paso de Teofrasto propongo una modificación ligera de la puntuación respecto de la edición de Diels-Kranz. La interpretación tradicional de este paso le hace decir a Teofrasto que el conocimiento ocurre por la mezcla de lo caliente y lo frío, pero que es mejor aquel en el que prevalece lo caliente: a favor de lo cual cita el fragmento B16. En cambio, según mi opinión, Teofrasto cita B16 para defender la tesis de que existe otro conocimiento más allá del de la κρᾶσις, la «fusión», y es el que surge sólo de lo caliente o sólo de lo frío: modifico de este modo la puntuación (que es un añadido de los editores) colocando un punto alto después de γνῶσις en lugar de un punto bajo como Diels. Con ἐὰν γὰρ ... τὴν διάνοιαν tenemos una aclaración de la frase precedente, de la teoría general de Parménides respecto de las sensaciones, donde se dice que el conocimiento tiene lugar a través de lo caliente y lo frío mezclados. Allí donde está la coma en la edición de Diels-Kranz,

después de τὴν διάνοιαν yo coloco en cambio un punto bajo, para distinguir claramente βελτίω δὲ..., «existe sin embargo un conocimiento mejor (respecto del de la teoría general de la κρᾶσις) y es el que tiene lugar solamente mediante lo caliente». Para ejemplificar este segundo paso Teofrasto cita el paso de Parménides. De este modo se reduce también mucho la equivocación en la que incurre Teofrasto, que consiste en haber llamado «caliente puro» a lo que Parménides no ha llamado de este modo: por ello Teofrasto entendía la κρᾶσις μελέων en el sentido de «lo caliente contenido en los miembros» y no en el de «mezcla de caliente y de frío en los miembros».

El paso que sigue confirma que τὴν διὰ τὸ θερμόν es el conocimiento mediante sólo lo caliente: «aunque también éste precisa una simetría», que es claramente una contraposición. Pero el argumento decisivo para traducir: «(sólo) mediante lo caliente» es la conclusión del paso de Teofrasto:

> ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερόν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι.*
>
> «pero que Parménides construye la sensación también por medio de lo contrario por sí mismo, esto queda claro en los pasos donde el cadáver no siente la luz, lo caliente y el sonido por la falta del fuego, pero siente el frío y el silencio y los elementos contrarios».

«También por medio de lo contrario por sí mismo» es el frío, y está en evidente oposición con «por medio de lo caliente por sí mismo». Esta teoría del conocimiento por medio de lo frío puro es efectivamente una teoría física de Parménides, que se

* «Pero que considera que la percepción nace de lo opuesto resulta claro de su afirmación de que un cadáver no percibe la luz, el calor o el sonido, debido a su deficiencia de fuego, si bien percibe sus opuestos, el frío, el silencio, etc.» [J. García Fernández, 1970].

opone al conocimiento por medio del νόος, mientras que no hay datos de la teoría física del conocimiento por medio de lo caliente puro. Teofrasto, en su investigación de orden físico, ha derivado la teoría del conocimiento «por medio de lo caliente puro» como la contraria de aquella efectivamente parmenídea del conocimiento «por medio de lo frío puro».

Viernes, 14 de abril de 1967

La condición general del conocimiento sensible actúa mediante lo caliente y lo frío juntos. Luego Teofrasto, como contraposición a un conocimiento particular mediante lo frío, típico del cadáver, establece un conocimiento mediante lo caliente. Teofrasto *encuentra en el texto* de Parménides *el caso de un conocimiento* del todo excepcional, el que tiene lugar mediante el νόος, y al partir de un punto de vista completamente físico, se ve obligado a distinguirlo de la teoría general de la mezcla y lo identifica con el conocimiento sólo por medio de lo caliente: pero al hacerlo así, interpreta sin el apoyo del texto. Teofrasto trata de explicar la filosofía de Parménides unitariamente desde un punto de vista físico, sin distinguir entre *doxa* y discurso racional; a consecuencia de ello construye esta interpretación del conocimiento por lo caliente puro y lo frío puro. Por el contrario, en Parménides, el νόος remite al discurso en torno de la verdad y lo caliente remite a la *doxa*.[98]

En conclusión, en mi opinión el orden de los fragmentos es B4, B5, B16, aunque no sea fácil defender la secuencia inmediata.

Podría sostenerse que los fragmentos B4 y B5 siguen de cerca a B1: Parménides habría introducido la discusión sobre el νόος inmediatamente después de la enunciación de las tres posibilidades, *Aletheia*, el *logos* y la *doxa*. Justo a continuación de «sin embargo, también esto aprenderás, cómo debe aceptarse que existen las cosas aparentes, penetrando de todas las maneras cada cosa» (B1 31-32), Parménides diría «mira, sin

embargo, cómo las cosas lejanas resultan firmemente cercanas por obra de la interioridad (νόος)» (B4, 1). Consideraría así la multiplicidad que se presenta en el mundo y restablecería la unidad que efectúa el νόος por medio del concepto de ξυνόν (B5). Se partiría entonces de un plano ontológico (ἀπεόντα–παρεόντα), al que seguiría el fragmento 5 que sigue siendo enigmático en su referencia a una experiencia personal cíclica, pero que en cualquier caso alude al ξυνόν; luego, el fragmento 16, que con la función unificadora del νόος remonta al análisis psicológico del νόος: se descubre un paralelismo entre ἀπεόντα παρεόντα, «cosas lejanas y próximas», y κρᾶσις μελέων, «fusión de los miembros». El fragmento 16 termina con la que debemos considerar la conclusión de todo el discurso sobre el νόος: «lo lleno es el pensamiento».

Recuerdo entre paréntesis una precisión terminológica: νόος no tiene, por un lado, la participación en el conocimiento sensible que tenía en Homero, mientras que, por el otro lado, su planteamiento intuitivo sigue siendo homérico: en νόος no aparece la función discursiva. Se puede destacar luego que en B16, 4 aparece precisamente νόημα: puede pensarse entonces que νόος es la facultad intelectiva y νόημα el resultado de esta actividad, que es –para usar una palabra moderna– la representación: tenemos así el paso de la facultad del νόος a la estructura objetivada del resultado del νόος, que es τὸ πλέον, «lo lleno», como corresponde al ser que es ξυνόν, «continuo».

Pero también puede defenderse el orden de los fragmentos dado por los actuales editores (DK): en cuyo caso, inmediatamente después de la enunciación del tema al final de B1, Parménides enuncia las dos vías del pensamiento discursivo (B2), a seguir la una y la otra a refutar. El apoyo a este orden de los fragmentos lo brinda B3 que se adapta muy bien a continuación de B2. Y dado que en el fragmento B3 se introduce el νοεῖν, es verosímil que Parménides se encuentre entonces en la necesidad de hablar del νοεῖν, y por tanto a B3 le seguirían B4, B5, B16.

Dejamos abiertas las dos posibilidades de ordenación de los fragmentos, aunque tal vez sea preferible la segunda inter-

pretación. En cualquier caso, tanto B2 como B4 se adaptan a comenzar el discurso enunciado genéricamente al final del fragmento 1.

Para llegar a una posible visión de conjunto, después de la discusión sobre el νόος nos queda todavía por discutir la identificación entre ser y pensamiento. El paso más importante para este problema es B8 y sigs., al que ya nos hemos enfrentado antes.

De las dos interpretaciones de οὕνεκεν ἔστι νόημα[99] de B8, 34, prefiero la antigua traducción de Diels, aunque reconozco que también la otra es posible:

> ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν,
> εὑρήσεις τὸ νοεῖν.*
> «lo mismo es pensar y aquello de lo que es el pensamiento (o bien: el pensamiento que es): pues sin lo que es, en lo que es expresado, no podrás encontrar el pensamiento» (B8, 34-36).

En estos versos se afirma que el ser procede del pensar, tanto si se traduce por «de lo que es el pensamiento» como por «el pensamiento que es».

Según la interpretación lógica, tendríamos aquí una definición de pensamiento: pensar significa pensar que es. Pero, entonces, ¿cómo se interpreta B3: «lo mismo es pensar y ser»? En realidad, sea cual sea la traducción de la segunda parte de B8, 34, es preciso reconocer que se indica allí la naturaleza del ser, de otro modo B8, 34 y B3 son inconciliables. De hecho, νοεῖν es ταὐτόν, «lo mismo», en los dos pasos, por lo que los segundos términos respecto de νοεῖν en los dos pasos deben coincidir: οὕνεκεν ἔστι νόημα, «el pensamiento que es» es igual a εἶναι, «ser». En conclusión, puede aceptarse la

* «Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es, pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar» [Alberto Bernabé, 2007].

traducción de los intérpretes lógicos de B8, 34 únicamente si se admite que «el pensamiento que es» es igual a «ser», sea cual sea el significado que luego se dé a «ser». Es decir, si —como pretenden los intérpretes lógicos— «ser» es la generalización de la cópula del juicio, entonces este «ser» se decide completamente en el pensamiento: la cópula del juicio es objetivada, pero sigue siendo por naturaleza un acto de pensamiento. El ἔστι como cópula es simplemente νόημα, «pensamiento», y por tanto οὕνεκεν ἔστι νόημα, «el pensamiento que es», es igual a νόημα, «pensamiento», que es igual a εἶναι, «ser».

De este modo el fragmento 3 impide que la segunda parte de B8, 34 se entienda como una simple aclaración o una definición del concepto de νοεῖν. En cambio, no todos los intérpretes lógicos están de acuerdo con interpretar οὕνεκεν ἔστι νόημα como igual a εἶναι. Calogero,[100] por ejemplo, propone considerar como incompleto el fragmento 3, suponiendo que después de εἶναι el texto continuaba de un modo necesario según el sentido. Lo cual, desde una consideración filológica, debe rechazarse: pues sería preciso admitir que el fragmento 3 fue citado por los que lo transmitían sin comprender lo que citaban; podría admitirse de Clemente de Alejandría, pero que Plotino fuera un estúpido es difícil de admitir. De hecho, el fragmento 3 ha sido transmitido por dos fuentes distintas y es difícil admitir que una y otra citaran del mismo modo incompleto y sin acabar de dar su sentido. Para que se admitiera, sería preciso suponer la hipótesis —pero se trata de una hipótesis bastante improbable, una escapatoria que los elementos no apoyan— que tanto Clemente como Plotino se servían de una misma fuente antológica en la que el paso de Parménides estaba ya mutilado.

En conclusión, la confrontación entre B3 y B8, 34 impone que se acepte la igualdad entre οὕνεκεν ἔστι νόημα y εἶναι, independientemente de la traducción que se proponga de B8, 34: «objeto del pensamiento» o «pensamiento que es».

Hemos leído prácticamente todos los pasos más importantes, de modo que podemos tratar de echar las cuentas sobre los conceptos de «ser» y de «pensar». Hemos renunciado al examen de los testimonios indirectos, que no son muy importantes, así como de los fragmentos que remiten a la *doxa* y los de argumento estrictamente físico.

Hemos visto que en B8, 34 se afirma una vez más la identidad entre νοεῖν y εἶναι: en los versos 35-36 se añade la justificación de la identificación establecida en el verso 34. Desde un punto de vista formal se puede tratar de encontrar una transposición en este paso. La ley de transposición se encuentra con seguridad en Gorgias, y se formula: si de A se sigue B, de no-B se sigue no-A.[101] La identificación entre «pensar» y «ser» en B3 no es de hecho una implicación; en cambio, en B8, 34 no aparece εἶναι, «ser», como en B3, sino οὕνεκεν ἔστι νόημα, «objeto del pensamiento» (que indica εἶναι). Parménides, llamando al ser «lo que es objeto del pensamiento», lo alcanza a través del pensamiento: por ello la fórmula οὕνεκεν *ἔστι νόημα sugiere una primitiva relación de implicación.* El «ser» deriva del «pensar» en tanto es llamado «objeto del pensamiento». Aceptando esta relación de implicación, resulta que la justificación del verso 34 se deduce por transposición, en tanto que los versos 35-36 significan que del «no-ser» deriva el «no-pensar». Los versos 35-36 están en una forma claramente implicativa: poniendo el «no-ser» se deriva el «no-pensar», de no-B se sigue no-A. El esquema de la transposición en los versos 34-36 es entonces: de no-B deriva no-A, luego de A deriva B.

Debemos concluir ahora sobre la identificación entre «pensar» y «ser». Recordemos la indagación terminológica llevada a cabo sobre τὸ ὄν y εἶναι.[102] Resultaba que τὸ ὄν era mucho más usado que εἶναι, lo que se justifica porque en τὸ ὄν aparecen tanto el aspecto nouménico como el fenoménico (por decirlo así) del objeto, del objeto y de su expresión racional;

τὸ ὄν aparece en B4, 2; B6, 1; B8, 19, 24, 25, 32, 34-36, 37 y 47; τὸ μὴ ὄν aparece en B2, 7; B7, 1; B8, 7 y 12; μηδέν (que equivale a τὸ μὴ ὄν) en B6, 2 y B8, 10. En cambio, εἶναι se refiere sólo al aspecto fenoménico, predicativo: εἶναι es un «nombre» que indica la actividad cognoscitiva del hombre. En este sentido aparece ἔστιν, aludiendo a la actividad racional que consiste en decir algo de un determinado objeto, en B2, 3; B8, 12 y 16.

Hemos descartado que el término εἶναι fuera igual a τὸ ὄν, precisamente porque señala tan sólo el aspecto cognoscitivo y no el objeto del conocimiento. Puede remitirse a esta interpretación el término εἶναι las pocas veces que aparece, en B6, 1, y en B2, 3 y 5 aunque μὴ εἶναι no es el sujeto del juicio, no se considera como un objeto en sí mismo.

Fuera de estos pasos de B2 y B6, el término εἶναι aparece en B3 y en otros dos pasos más en los que queda clara la referencia al aspecto predicativo y no sustancial. Uno es B6, 8-9:[103]

> οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
> κοὐ ταὐτόν.*
> «(los mortales) por quienes el ser y el no-ser son considerados la misma cosa y no la misma cosa».

Aquí no es necesario entender εἶναι en un sentido sustancial; Parménides quiere decir que los mortales (los que siguen la tercera vía de la *doxa*) ignoran la actividad del νόος que dice que «lo que es» «es» y lo contrapone a «lo que no es»: también en este paso εἶναι tiene un valor predicativo.

El otro paso en el que aparece el término εἶναι es B8, 38-40:[104]

* «[los mortales] a quienes de ordinario ser y no-ser les parece lo mismo y no lo mismo» [Alberto Bernabé, 2007].

...τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί...*
«...por lo que todas las cosas que los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderas, son nombres simplemente, el *nacer* y el *morir*, el *ser* y el *no ser*...».

Aquí es el mismo Parménides el que las llama «nombres», es decir, productos de la mente humana, categorías de nuestro pensamiento –predicados, en definitiva–.

Queda el enigmático fragmento B3:

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.**
«...la misma cosa es pensar y ser».

Hemos dicho que el εἶναι de B3 se corresponde con el οὕνεκεν ἔστι νόημα de B8, 24, por ello debemos interpretar el fragmento 3 a la luz del fragmento 8. Si nuestro análisis es acertado, la identificación entre νοεῖν y εἶναι que plantea Parménides no debe interpretarse según el modo tradicional, como una sustancia. Por ello no seguimos la interpretación de los neoplatónicos que han visto aquí la identificación entre sujeto cognoscente y objeto conocido (identificación que indica el más alto conocimiento místico, como por ejemplo el éxtasis de Plotino).[105] Si Parménides hubiera querido proponer esta forma de conocimiento místico, hubiéramos debido encontrarnos con que νοεῖν es igual a τὸ ὄν y no a εἶναι. Esta identificación parmenídea se plantea sólo en la esfera del sujeto cognoscente (cognoscente en el modo del νοεῖν, distinto tanto del vulgar conocimiento sensible como del totalmente racional). Parménides ha identificado νοεῖν y εἶναι para precisar lo que entiende

* «Por tanto será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades, que llega a ser y que perece, que es y que no es...» [Alberto Bernabé, 2007].

** *«Pues lo mismo hay para pensar y para ser»* [Alberto Bernabé, 2007].

con ambos términos. Los versos 35-36 del fragmento 8 son una justificación de la identidad entre el ser y el pensar. Parménides da esta aclaración apelando al τὸ ὄν; dice en efecto:

> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
> εὑρήσεις τὸ νοεῖν.*
> «pues no podrás encontrar el pensar sin lo que es, en lo que el pensar está expresado...».

Que es como decir: «sin el objeto absoluto del que hemos dicho que es, en el que el pensar se encuentra expresado...». O bien: «en cuanto nosotros decimos que este objeto es, encontramos la expresión del pensamiento en el ser»; el ser que expresa el pensamiento es predicación y no el objeto absoluto en sí. Con otras palabras: el objeto absoluto es el fundamento del pensamiento, en tanto que –gracias a este objeto– existe el pensamiento que determina la condición del τὸ ὄν; en tanto que existe el objeto existe el νόος, que es lo que en nosotros se corresponde con este objeto absoluto. El νοεῖν es a su vez el fundamento del εἶναι, que expresa el pensamiento, en tanto que la expresión del νόημα tiene lugar por medio del εἶναι; la expresión del pensamiento, es decir del objeto que ἔστιν, que «es». El objeto hace posible el νοεῖν que se expresa a través del εἶναι, es decir, que se expresa diciendo τὸ ὄν ἐστίν, «lo que es es».

Al final del fragmento 2 se refuta la vía del no-ser como «insondable», «pues no podrás conocer lo que no es ni tampoco expresarlo». Este rechazo se vincula con los versos 34-36 de B8: no podrás conocer «lo que no es» ni expresarlo porque pensar y expresar este pensamiento en su categoría correspondiente, que es el εἶναι, son la misma cosa. En efecto, en el fragmento 8 tenemos: «no podrás encontrar el pensar (νοεῖν) sin lo que es (τὸ ὄν), en lo que el pensar está expresado...»: no

* «Pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar» [Alberto Bernabé, 2007].

podrás conocer ni expresar «lo que no es», porque el «pensar» está condicionado y hecho posible por «lo que es».

Mi interpretación se distingue tanto de la interpretación mística de los neoplatónicos, como de la lógica (que ignora el τὸ ὄν como absoluto), la ontológica (que no reconoce el aspecto categorial del εἶναι), o la idealista (algo existe en tanto que es pensado: también esta interpretación ignora el aspecto nouménico del τὸ ὄν).

Jueves, 20 de abril de 1967

Una nota sobre la traducción de B1, 31-32.[106]

1. El texto de Kranz es:

> ...ὡς τὰ δοκοῦντα
> χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.*

que se traduce:

> «como lo que aparece debe ser verosímil, atravesando cada cosa de todos los modos»;

donde περῶντα se considera aposición de τὰ δοκοῦντα.

2. El texto establecido anteriormente por Diels es:

> ...ὡς τὰ δοκοῦντα
> χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα

que prefiero, y la traducción, es:

* «Como preciso era que las apariencias sean genuinamente, permeando todas a través de todo» [Alberto Bernabé, 2007]. La traducción sigue el texto de Kranz.

«como, atravesando cada cosa de todos los modos, se debe afirmar que las cosas que aparecen son».

Leo δοκιμῶσαι y coordino περῶντα con el sujeto de δοκιμῶσαι; acepto sin embargo la corrección χρῆν en lugar de χρή.

La segunda vía posible de indagación (B2, 5) es la dialéctica. Parménides, al indicar dos vías –la primera «que es», la segunda «que no es»– plantea el problema en la esfera discursiva, pero a continuación lo bloquea con su rechazo de la segunda vía. De este modo niega el no-ser y la posibilidad de la dialéctica y la discursividad.

Viernes, 21 de abril de 1967

Nos corresponde ahora el problema de la relación entre Parménides y el movimiento dialéctico.[107] Es importante saber lo que significaba, cuando surge en Grecia, el término dialéctica: deriva de διαλέγεσθαι, «discutir, conversar». La dialéctica presupone una pluralidad de personas que participan en una discusión sobre un argumento cualquiera ante el que se contraponen posiciones. En el origen, el fenómeno tiene un carácter decididamente agonístico, característico de la civilización griega: en el caso de la dialéctica, se trata de un enfrentamiento sobre el terreno de la razón. La naturaleza de esta contienda es la habilidad razonadora. La ilustración más amplia de este fenómeno es la forma dialógica de las obras de Platón; pero en su tiempo estamos ya en una fase muy evolucionada de la dialéctica, en cierto modo en su decadencia. Y es esta degeneración la que Platón coloca en su punto de mira, especialmente en sus primeros diálogos –los llamados diálogos socráticos– atacando a los sofistas: pero se trata de figuras de la segunda y la tercera sofística, es decir, del momento en el que la sofística degenera en erística, y no de los verdaderos y grandes protagonistas de la sofística antigua (aunque es bastante problemático distinguir en los diálogos de Platón sus diferentes estratos).

La dialéctica en sus aspectos positivos y negativos es tratada por Aristóteles en los *Tópicos*; los negativos especialmente en las *Refutaciones sofísticas* –que van unidas a los *Tópicos*–. Y es vista positivamente por Aristóteles cuando trata de establecer una διαλεκτικὴ τέχνη, una «teoría de la discusión dialéctica», tras los excesos de la erística.

Lo que a nosotros nos interesa ahora es el fenómeno de la dialéctica en los orígenes, antes de Platón y de Sócrates (puede pensarse que el joven Platón refleja en algún modo a Sócrates).

El mismo Aristóteles dice que el origen de la dialéctica remite a Zenón: como Empédocles fue el inventor de la retórica, así Zenón lo fue de la dialéctica.[108] Es importante que el fenómeno dialéctico sea remitido a la escuela eleática por las fuentes más antiguas y dignas de fe. Por otra parte, también Gorgias deriva indiscutiblemente del eleatismo desde el punto de vista teórico; igual como, por el método racional, es indudable su vinculación con Zenón.

Pero es cierto que, respecto de los orígenes, contamos con muy pocos puntos seguros. El movimiento de la dialéctica está ligado inseparablemente a todo el desarrollo de la filosofía teórica griega: Platón y Aristóteles dan el paso de la teoría de la discusión a la teoría de la razón. Lo que Platón llama dialéctica en sus diálogos tardíos («dialéctica», en polémica con la «degeneración de la dialéctica») es ya un traspaso a la teoría pura. Aun con la misma forma exterior, literaria, en el *Sofista*, el *Político*, el *Teeteto*, etc., la figura del interlocutor pierde importancia, y el pensamiento se convierte ya en únicamente racional, el diálogo se convierte en monólogo.[109]

En cambio en Aristóteles desaparece también la ficción literaria: en los *Tópicos* tenemos una teoría general de la dialéctica, como preparación de la teoría de la razón de los *Analíticos*.

Puede afirmarse que el elemento fecundo de la dialéctica, la idea de la construcción de la filosofía mediante el contraste de posiciones, se mantiene en la Academia y el Peripato: en las

escuelas de Platón y de Aristóteles se mantiene el sustrato dialéctico con discusiones reales en las que, dado el ambiente restringido y selecto, era posible eliminar la degeneración erística. Pero en las escuelas imperaba la distinción entre maestro y discípulo, que no estaba presente en los orígenes.

Una herencia de la dialéctica, sobre todo en Platón, es la superioridad del discurso hablado sobre el discurso escrito. Pero también en Aristóteles –incluso en las obras más sistemáticas, como la *Física* y algunos libros de la *Metafísica*, en los que desde el punto de vista teórico la esfera dialéctica ya ha sido abandonada– encontramos todavía sus huellas, en el sentido de que muchas posiciones teóricas se exponen de forma doble. Aristóteles, tras haber presentado y demostrado una solución, propone otra, a veces como una nueva posibilidad, a veces enteramente contrapuesta en sus argumentaciones a la precedente.

Nos hemos detenido brevemente en esta cuestión para mostrar que el problema de la dialéctica desemboca en el problema de la razón.

En sus orígenes la dialéctica se vincula por un lado con el eleatismo, por el otro, con el gran movimiento ateniense cuyo fruto más exuberante fue Gorgias (pero es posible que el mismo Zenón residiera por algún tiempo en Atenas).[110] En cualquier caso, la tradición eleática no sólo está presente en Gorgias: también encontramos en Protágoras algunos elementos que se vinculan con el eleatismo.

Debemos buscar ahora lo que puede decirse del desarrollo de la dialéctica de Parménides a Gorgias, para lo que disponemos de un texto bastante amplio y fiel, el largo fragmento *Sobre lo que no es*.

Veamos cómo se despliega técnicamente la discusión: los mejores elementos los tomamos de los *Tópicos* de Aristóteles. Comenzaba con una formulación interrogativa, y de la respuesta que se daba derivaba una tesis. Conduce la discusión quien ha planteado la pregunta primitiva en busca de personas interesadas en el enfrentamiento. Podía escogerse como argumento

cualquier objeto, pero es importante destacar que en general se trataba de un objeto abstracto: los contenidos más abstractos del pensamiento humano, aunque vinculados con la esfera histórica y política, pero tratados desde el punto de vista del conocimiento puro (Sócrates, por ejemplo, a partir de casos concretos llega a los elementos necesarios para la definición; lo que suele llamarse habitualmente el concepto socrático es en realidad el problema de la definición). Por tanto, el que guía la discusión pone una pregunta, a la que el interlocutor responde generalmente con un sí o con un no. De este modo se acepta la tesis, que es sometida a crítica por el interrogador mediante una cadena de argumentos demostrativos de la falsedad de la tesis: cada elemento de esta demostración (cada pregunta) debe recibir el asentimiento del interlocutor, que de este modo participa en la demostración de la falsedad de su tesis. A partir de este esquema pueden desarrollarse una variedad de indagaciones subsidiarias en el interior de la demostración general.

Para una información sumaria del fenómeno dialéctico pueden leerse los diálogos platónicos; si se quiere una información científica, los *Tópicos* de Aristóteles. Hasta cierto punto, Platón, polémicamente, quiere sustituir la dialéctica tradicional por su propia dialéctica, que está en realidad en una esfera bastante diferente. Aristóteles en cambio quiere purificar la dialéctica de las degeneraciones, pero luego también él pasa a una esfera diferente de la lógica.

Bajo la presión de un agonismo excesivo la dialéctica degenera en erística, en la que se mantiene el mismo esquema de discusión, pero degradado en artificios que ya no tienen validez racional: el erístico pierde el interés cognoscitivo con tal de vencer en el agón a toda costa.

Sábado, 22 de abril de 1967

Nuestro tema no es tanto la historia de la dialéctica en los orígenes, en sus aspectos técnicos y sociales, cuanto su resultado

teórico: esto es, cómo, a partir de las bases parmenídeas, se desarrollaron en Zenón y en Gorgias un conjunto de teorías racionales que constituyen los fundamentos de la lógica. En años anteriores hemos examinado los textos de Zenón y Gorgias al detalle, ahora se trata de hacer las sumas. Para ello, debemos buscar la contribución específica de Parménides al pensamiento lógico: indagación incierta y difícil, tanto por la inseguridad en la interpretación de Parménides como, sobre todo, porque Parménides no desarrolla concatenaciones demostrativas sino de modo accidental; la suya es una exposición dogmática. Y sin embargo, es precisamente a partir de Parménides cuando se desarrolla el discurso racional.

Encontramos en B8, 34-36, elementos que nos hacen pensar en un conocimiento discursivo; hemos entrevisto allí la conciencia de la ley de transposición, que sería una posición ya bastante avanzada.[111]

También B6, 1-2 nos lleva al terreno del pensamiento discursivo. La exégesis que hemos dado reconduce estos versos al campo binario de una demostración: «es preciso decir y pensar que lo que es es: pues es posible que sea, mientras que la nada no es posible», refutando la traducción tradicional que se resuelve en una tautología banal.[112] Por el contrario, encontramos en este fragmento un esquema de demostración condensada, en la que el discurso se resuelve en términos modales.

La modalidad había sido reconocida también en B2, 3 y 5, con el paso de una declaración asertórica a una necesaria.[113]

Este planteamiento de los conceptos modales es fundamental desde el punto de vista de la historia de la lógica: la modalidad está en la base de la demostración, en tanto que la distinción entre posibilidad y necesidad significa establecer si un juicio tiene o no un valor absoluto. Por este motivo Aristóteles en la silogística pone como fundamento de la demostración el concepto de necesario, y esto sigue siendo fundamental también para la ciencia moderna, que trata de establecer leyes, es decir, un conjunto de proposiciones necesarias.

El discurso sobre la modalidad se vincula con el de los principios del pensamiento discursivo.

Aristóteles distingue entre principios propios de cada ciencia particular y principios comunes (un principio propio de la geometría es, por ejemplo, el concepto de punto). Los principios propios tienen validez en el γένος, en el «género»: cada ciencia debe estar determinada en su contenido, que la distingue de todas las otras ciencias, y esto es el γένος. Se proponen entonces los principios propios de cada ciencia particular, que tienen validez tan sólo en el γένος de esa ciencia, y de los que dependen en última instancia todas las deducciones en el marco de la ciencia particular.

En cambio, los principios comunes valen para todas las ciencias. Para Aristóteles son comunes el principio de contradicción y el principio del tercio excluso. El principio de contradicción dice: «No pueden pertenecer a A, a un tiempo, B y no-B». El principio del tercio excluso dice: «Pertenece a A necesariamente o B o no-B, no hay una tercera posibilidad». Hemos encontrado ya estos principios en Zenón y en Gorgias, aunque no se dé una formulación explícita (y sólo por su formulación se justifica el hecho de que los modernos atribuyan estos principios a Aristóteles). Pero del examen de los textos de Zenón y de Gorgias resulta que, aun no habiéndolos formulado explícitamente, tenían una plena conciencia de ellos. El método dialéctico de Zenón (del que deriva el de Gorgias) presupone el principio de contradicción: apunta a una finalidad destructiva mediante la demostración de predicados contradictorios de un mismo sujeto. Hemos visto que este esquema demostrativo no se atribuye solamente a los discursos contra la multiplicidad (como sugiere la interpretación platónica en clave de βοήθεια, de «ayuda» a Parménides); del examen detallado de los textos de Zenón hemos creído poder concluir que su ataque destructivo podía aplicarse a «cualquier objeto», y no sólo a «los muchos» (y esta asunción de «cualquier objeto» encaja bien con lo que se decía de los aspectos técnicos de la dialéctica). Además, Platón cita un *logos*

de Zenón contra la multiplicidad, sin embargo hemos visto que el ser para Parménides no sólo es uno: en el ξυνόν, en el «continuo» está comprendida también la multiplicidad. Una hipótesis es que Zenón desarrolló de joven –como dice precisamente Platón– una acción apologética en los debates del maestro, y después llevó a cabo un desarrollo autónomo en sentido nihilista. Pero lo que ahora importa subrayar es que, si el concepto de multiplicidad es refutado por Zenón en tanto le corresponderían atributos contradictorios, es porque conoce y opera con el principio de contradicción: lo múltiple no es un objeto exclusivo porque para todos los objetos vale el principio de contradicción. Zenón pone como centro del pensamiento discursivo el principio de contradicción, en la misma posición preeminente que tendrá en la lógica de Aristóteles: es lícito por tanto pensar que Aristóteles lo ha recogido en esa posición precisamente de los eleáticos.[114]

En cuanto al principio del tercio excluso, está en la base de la demostración por el absurdo, cuyo esquema argumentativo es: si se quiere demostrar que A es verdadero, se supone verdadero no-A, que es el juicio contradictorio respecto de A, luego se deducen las consecuencias absurdas de no-A que resulta entonces no ser verdadero, lo que demuestra que A es verdadero; con este paso se excluye que haya una tercera posibilidad además de A y no-A. La aplicación consciente del principio del tercio excluso es evidente en Gorgias, pero es atribuible también con seguridad a Zenón. Así, también el principio del tercio excluso es recogido por Aristóteles de los eleáticos.[115]

Debemos ver ahora si la conciencia de estos principios aparece por vez primera en Zenón o si debe atribuirse ya a Parménides. Anticipando una respuesta diremos que se encuentran en Parménides indicios notables, pero que la exclusión del pensamiento discursivo en sus tratamientos no nos permite verificar, como en cambio sí lo hemos hecho con Zenón, la conciencia de los dos principios de contradicción y del tercio excluso.

Volvamos al fragmento 6, 1-2: «es necesario decir y pensar que lo que es es; pues es posible que sea, mientras que la nada no es posible». Estamos en el ámbito del conocimiento mediante el νόος, que no es un conocimiento discursivo. Pero el texto griego dice precisamente λέγειν τε νοεῖν τ(ε), «decir y pensar (que el ser es)»: «pensar» en tanto que es el νόος, pero λέγειν, «decir», supone la facultad discursiva del hablar. El paso del «es posible que sea» al «decir que es» está mediado por χρή, «es necesario»: la modalidad es vista por Parménides como una forma de pensamiento humano, una categoría. Por sí mismo, τὸ ὄν, en tanto que es atestiguado por el νόος, debe ser llamado «es posible» desde el punto de vista del pensamiento discursivo: de la realidad del ser atestiguada por un conocimiento inmediato deducimos que «es posible que sea», *pasando entonces a la esfera categorial*. De la alternativa modal «es posible que sea – no es posible que sea» se sigue que «es necesario»: χρή. Hemos visto en ello el esquema de una demostración extremamente condensada que por un lado presenta la intervención de los conceptos modales, y por el otro parece mostrar la conciencia de los principios de contradicción y del tercio excluso.

JUEVES, 27 DE ABRIL DE 1967

Discusiones.

Aristóteles define συνεχές como «lo que tiene algo en medio», y lo afirma así precisamente para superar la dicotomía de Zenón.[116] Aristóteles postula el μέγεθος, la «extensión», como «continuo» para impedir la dicotomía: algo que está en el medio y que ya no puede cortarse más. Por ello, συνεχές, para Parménides y para Aristóteles, son cosas distintas; no se trata del mismo concepto: el concepto de «continuo» aristotélico es polémico y defensivo contra Zenón.

La dificultad con Parménides reside en el hecho de que, por un lado, provienen de él los conceptos fundamentales y algunas leyes del pensamiento lógico, mientras que, por otro lado, no encontramos en su obra la elaboración formal del pensamiento dialéctico-discursivo. Dado lo fragmentario de nuestro conocimiento del poema de Parménides, no puede excluirse del todo que esta elaboración se presentara en algunas de las partes que no se han conservado, pero hay buenas razones para pensar que esta elaboración discursiva no existía por una precisa voluntad del autor. Apoya esta hipótesis el que la segunda vía de la indagación, que es rechazada, es la que introduce el no-ser: y la refutación no se lleva a cabo con desprecio sino que está motivada porque esta vía es «insondable». El rechazo surge de la inconsistencia inherente a esta vía.

Lo que ahora nos interesa mostrar es que la dialéctica sin la negación queda bloqueada desde el principio: en la discusión dialéctica, el esquema general de la demostración *parte de la asunción de la tesis contradictoria: en el centro de la dialéctica está el concepto de negación.* Por ello se puede decir que la segunda vía excluida por Parménides es precisamente la vía dialéctica del pensamiento discursivo: entonces no causa ninguna sorpresa que el pensamiento discursivo no se desarrollara en su poema.

Si son correctas estas hipótesis interpretativas, se puede establecer una perfecta armonía entre Parménides y Zenón, *una* βοήθεια, *una «ayuda», entendida en un sentido mucho más amplio* que las habituales interpretaciones de Zenón, de procedencia platónica, que entienden que Zenón destruye la multiplicidad contraatacando, en defensa del maestro, a los detractores de Parménides, quien habría sostenido que el ser es uno. Podría pensarse incluso, como hemos insinuado ya, que, si es correcto históricamente el testimonio de Platón, la «ayuda» de Zenón a Parménides en el sentido platónico podría haber sido un episodio particular: puede ser que, en efecto,

una de las posiciones dialécticas de los eleáticos fuera la defensa de la unidad y el ataque a la multiplicidad; pero únicamente una de las posiciones, particular y dialéctica. Es decir, puede pensarse que Zenón tomara adrede la segunda vía de Parménides. Ello restablecería el vínculo entre Parménides y Zenón que nos han presentado todos los testimonios y haría de Zenón un continuador de Parménides, en el sentido de que Parménides señala (aunque luego la prohíba) la vía que recorrerá Zenón; al mismo tiempo sacaría a la luz la originalidad de Zenón respecto del maestro. En cualquier caso, entre Parménides y Zenón existe un nexo esencial, aunque no puedan hacerse más que conjeturas sobre su relación.[117]

Es cierto que en Parménides no faltan apuntes discursivos, como por ejemplo el mismo planteamiento dicotómico de las dos vías –la primera que señala el pensamiento intuitivo y estático, la segunda, rechazada, el pensamiento racional y discursivo–. Nuestra exégesis de B6, 1-2 sugiere un esquema de demostración. Al principio se enuncia la conclusión, y no por casualidad encontramos χρή, «es necesario», que nos interesa también porque en él reencontramos el elemento de la modalidad. En este caso, lo necesario es la necesidad que es propia de la conclusión del discurso. En Aristóteles la necesidad puede, por un lado, pertenecer al vínculo entre un sujeto y un predicado (por ejemplo, «animal» pertenece necesariamente a «hombre»), por el otro, ἀνάγκη interviene en la conclusión del silogismo. Pero la raíz de la necesidad es única: también el segundo caso es una especie de predicación, la conclusión pertenece necesariamente a las premisas.

La necesidad de la conclusión en Parménides B6, 1-2 nos hace pensar en el tipo de necesidad del género silogístico, en un nexo deductivo. Con el γάρ, «pues», siguiente esperamos las premisas de las que deriva el χρή, lo «necesario». Que son: «es posible que lo que es sea» y «la nada no es posible». Obsérvese que estas dos premisas no se nos presentan de forma contradictoria. La contradicción sería decir «A no es B» y «A

es B»; para que exista una contradicción, el sujeto debe ser el mismo. En cambio, aquí tenemos como sujeto en el primer caso «lo que es» y en el segundo «la nada». Podría desde luego destacarse la transposición: el «ser es» es en efecto una relación de predicación del ser al «ser»; del «ser» deriva el ser, de A deriva B. La transposición dice que, si de A deriva B, de no-B deriva no-A: el «noser no es», del «no-ser» se sigue el no-ser, de no-B deriva no-A. Según esta interpretación el esquema de Parménides sería: «dado que de no-B deriva no-A, entonces de A deriva B»; «dado que el no-ser no es, entonces el ser es».

Pero no es este esquema de la transposición el que quisiera destacar; más bien veo aquí un rastro del tercio excluso en la antítesis «es – no es» (aunque limitada al aspecto formal, porque el contenido no está en contradicción dado que los sujetos no son iguales). Esta antítesis la reencontramos de modo más señalado en B8, 15 sigs. El paso se ubica después de que Parménides le ha negado el devenir al ser (y ahí aparece una cierta discursividad; «cómo podría nacer de lo que no es...»), y concluye la discusión respecto del concepto de devenir y su exclusión de «lo que es»:

> ... ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
> ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
> τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
> ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.*
>
> «La decisión respecto de estas cosas está en esto: es o no es. Ha quedado decidido, como es necesario, abandonar uno de los dos caminos, que está fuera del νόος y no tiene nombre (pues no es el camino verdadero); en cambio la otra es que es y es legítima, real».

* «La decisión sobre tales cuestiones está en esto: "es o no es". Mas decidido ya quedó, como necesidad, dejar una vía inconcebible, innombrable (porque no es verdadera), de forma que la otra sea, y que sea auténtica» [Alberto Bernabé, 2007].

«La decisión» (ἡ κρίσις): obsérvese que este término nos lleva ya a un contexto lógico, en el que debemos decidir. Y luego que los dos epítetos ἀνόητον, «fuera del νόος», y ἀνώνυμον, «sin nombre», confirman nuestra interpretación de la segunda vía de B2, 5.[118]

Encontramos en estos versos, expresado de un modo más extenso, lo que buscábamos al principio del fragmento 6: la decisión racional se vincula con la antítesis «es – no es». Evidentemente, Parménides quiere excluir una tercera posibilidad: debe escogerse entre las dos vías que se formulan contradictoriamente: se apoya aquí nuestra presunción de la *conciencia del principio del tercio excluso*.

En otras palabras: un determinado objeto que hemos experimentado debe decidirse sobre la base de «¿es objeto de conocimiento inmediato, νόος, para que podamos decir de él que es? ¿El objeto bajo examen responde a la exigencia para que podamos atribuirle el nombre de ser a este conocimiento?». *Es necesario responder con «es» o con «no es»*, de modo que la respuesta es necesaria. Así, el fragmento 2: «la una que es y que es necesario que sea, … la otra que no es y que es necesario que no sea». *Una vez asumida la respuesta en la esfera racional tiene lugar la transformación en sentido modal de lo que inicialmente es una experiencia inmediata.* Éste es el aspecto racional discursivo que se presenta en Parménides.

Hay que preguntarse ahora por qué Parménides rechaza la vía de la dialéctica, después de que él mismo la ha señalado y sugerido, al menos hasta cierto punto. El rechazo de la dialéctica viene a consecuencia del rechazo de «lo que no es». Luego hemos visto que en la esfera de los atributos de «lo que no es» existen algunos que son contradictorios. Dado que hay que admitir que Parménides conoce los principios de contradicción y del tercio excluso (para el tercio excluso, cf. B8, 15 sigs.; para el principio de contradicción, cf. B6, 8: «para los cuales ser y no ser son la misma cosa»),[119] ¿qué significan estos atributos contradictorios? Estos dos elementos: el rechazo de la dialéctica y el rechazo de una única serie de atributos sin sus

contradictorios son coherentes entre sí. En efecto, si se afirmara que el ser es finito y no es infinito, entonces se habría adoptado una decisión (racional) no sólo sobre la primera antítesis más general «es – no es», sino también sobre la antítesis «el ser es finito – el ser no es finito»; nos adentraríamos de este modo en el pensamiento discursivo, más allá de la primera formulación, y habríamos tomado la segunda vía rechazada.[120]

Sábado, 29 de abril de 1967

Hemos planteado una indagación que, les recuerdo, es conjetural: en particular la cuestión de si pueden encontrarse los principios lógicos en Parménides.

Algunos estudiosos defienden la atribución a Parménides del principio de identidad, que en cambio, si se formula A = A, en mi opinión no se encuentra ni en Parménides ni en la filosofía griega.[121] El mismo Aristóteles da como principios comunes los principios de contradicción y de tercio excluso (aunque Aristóteles es sobre este punto bastante vago: no excluye que existan otros). Pero la formulación A = A del principio de identidad es demasiado genérica. En la filosofía moderna la formulación más importante del principio de identidad es la de Leibniz: identidad entre el sujeto de un juicio definitorio y la suma de los predicados que pertenecen al mismo sujeto. Es decir, para Leibniz el principio de identidad es válido en la definición. Está claro que en este sentido el principio debe atribuirse por lo menos a Aristóteles (τὸ τί ἐστι, «esencia», cuyo significado dominante es el del γένος, «género»; por ejemplo, «¿qué es el hombre? Animal»; τὸ τί ἦν εἶναι, «esencia individual», el que bajo la forma de predicación constituye el equivalente del objeto en cuestión: se trata siempre de predicados que en su suma unitaria e inseparable constituyen la esencia individual o expresión definitoria, ὅρος, ὁρισμός). Por tanto, si entendemos el principio de identidad

como perteneciendo a la teoría de la definición, entonces debe atribuirse a Aristóteles, mientras que no la encontramos en el eleatismo. La primera indagación en vista a una teoría de la definición hay que remitirla mejor a Sócrates; mientras en Platón un intento por resolver el problema de la definición es la teoría de la διαίρησις, de la «división», en los diálogos dialécticos.

Pero se ha hecho un uso del principio de identidad bastante más genérico: sería un principio que está en la base del pensamiento discursivo. Sin embargo, si entendemos por principio de identidad que A no puede ser diferente de sí mismo, entonces nos encontramos ante la definición de necesario (Aristóteles: «necesario es lo que no puede ser diferente de sí mismo»), que todavía contiene algo más que la formulación genérica del principio de identidad.

En conclusión, o A = A es determinación de hecho[122] y entonces no constituye un principio lógico y no es importante para la historia de la lógica, o bien nos remite, por un lado, al concepto de definición o, por el otro, a la definición de necesario, que es netamente diferente del concepto de definición y que se encuentra en Aristóteles como uno de los elementos definitivos de todo el organismo de la lógica. Pero observemos que ni la definición de definición, ni la definición de necesario son reseñadas por Aristóteles como principios comunes: o, en todo caso, si son principios no deben ponerse en el mismo plano que los principios de contradicción y del tercio excluso.

Tal vez el más importante de todos estos principios —en mi opinión y contra la mayor parte de los intérpretes— es el concepto de necesario. Y en este punto debemos remitirnos de nuevo a Parménides (por ejemplo, los fragmentos 6 y 8). El concepto de necesidad está presente en el proemio de Parménides también bajo la forma mítica de la figura de *Dike* que tiene las llaves de la puerta que separa las tinieblas de la luz.[123]

Se trata de construir una hipótesis que establezca un nexo entre todos estos elementos de interpretación difícilmente representables en un conjunto. Es difícil entender que Parméni

des introduzca el pensamiento deductivo y luego lo rechace. La condena del no-ser como vía insondable constituye el punto de distinción entre Parménides y Zenón. Es Parménides quien excluye el no-ser, pero era él quien lo había introducido. Por ello es preciso tratar de entender hasta qué punto es válida la antítesis de Parménides «es – no es», y dónde por el contrario debe detenerse: porque es Parménides quien pone la antítesis «es – no es» en la base de la afirmación de la necesidad del ser. Esta antítesis se nos presenta en B8, 15 sigs.: «la decisión... está en esto: es o no es», donde la antítesis, por analogía con otros pasos, puede traducirse «es posible o no es posible», lo que es muy diferente: permanecemos en la ambigüedad frente a las dos traducciones posibles. En términos kantianos, la primera es una antítesis asertórica, la otra, modal. Los conceptos modales se oponen entre sí del mismo modo que la antítesis asertórica «es – no es».

En el *De interpretatione*, Aristóteles da una teoría de la contradicción en términos asertóricos. El principio de contradicción implica la profundización de los juicios contradictorios. Por ejemplo, no es posible decir al mismo tiempo que 1) el hombre es animal y que 2) el hombre no es animal. El principio de contradicción dice que 1) y 2) no son verdaderos. El principio del tercio excluso dice que o es verdadero 1) o es verdadero 2) y no hay otra posibilidad. El desarrollo de esta problemática llevó a Aristóteles al desarrollo de la teoría de la cantidad (la extensión del sujeto a la que se refiere un determinado predicado). No existe en Aristóteles tratamiento de los juicios singulares (por ejemplo, «Sócrates es blanco») porque la silogística considera únicamente los juicios universales y particulares («todos los hombres son blancos»; «algunos hombres son blancos»). En la teoría de la contradicción es necesario introducir la consideración de la cantidad: «A pertenece a B» y «A no pertenece a B» no constituyen una contradicción si no se explicita la cantidad. En los juicios contradictorios son contradictorias tanto la cantidad como la cualidad: así, «A no pertenece a ningún B» es contradictorio de «A pertenece

a algún B», y «A pertenece a todo B» es contradictorio de «A no pertenece a algún B». Aristóteles da en el *De interpretatione* la teoría de la contradicción en los juicios asertóricos. Los juicios asertóricos son aquellos en los que el vínculo entre el predicado y el sujeto es solamente ὑπάρχειν, el «simple pertenecer», que generalmente se expresa mediante la cópula «es» («el hombre es animal», por ejemplo, afirma el vínculo, sin precisar si es animal necesariamente o si puede ser animal). En cambio en los *Analíticos primeros* Aristóteles, después del tratamiento del silogismo asertórico, pasa a considerar la silogística modal (la que se plantea si las premisas son necesarias o contingentes): y ya no se consigue distinguir entre ἐνδεχόμενον, «contingente», y δυνατόν, «posible».[124] La silogística cambia los esquemas cuando se pasa de la asertórica a la modal, esquemas que sin embargo no se alcanzan a captar en los ejemplos que da Aristóteles. El hecho es que no alcanzamos a captar la teoría de la contradicción modal. En Aristóteles están los fundamentos de la silogística modal; define lo necesario y lo contingente. Pero intervienen nuevas reglas para la conversión y la contradicción (que son precisamente las que no logramos definir).

La lógica matemática moderna se sustrae a la dificultad afirmando que la modalidad no es dominable[125] racionalmente y por ello adoptará tan sólo juicios asertóricos. Pero Aristóteles parece conocer la teoría de la silogística modal. Sin embargo, nosotros aún no hemos logrado establecer la teoría de la contradicción de los juicios teniendo en cuenta la modalidad, la cantidad y la cualidad a la vez. Pero lo que interesa para nuestro tema es que en el campo de la modalidad la contradicción tiene lugar entre un juicio posible y uno necesario, sean cuales sean la cantidad y la cualidad de los juicios.

Ahora bien, en la antítesis de Parménides ἔστιν significa «es posible», οὐκ ἔστιν, «no es posible», es decir «es necesario». Por ello en ἔστιν – οὐκ ἔστιν podemos suponer la oposición contradictoria radical en términos de modalidad.

Viernes, 5 de mayo de 1967

La silogística modal constituye el problema más importante y todavía irresuelto de los comentadores aristotélicos. Aristóteles nos presenta una casuística –enumera las premisas según su modalidad, cantidad y cualidad–, pero la dificultad consiste en descubrir el sistema de reglas que aplica. Por otra parte, la matemática moderna niega que el problema sea racional. El centro del problema consiste en captar la contradicción de los juicios en los que entra en consideración también la modalidad.

La silogística modal no tiene interés para nuestro tema; en cambio, queremos destacar que Parménides usa los conceptos modales en la forma de la contradicción, y tratar de mostrar cuán consciente era de ello y hasta qué punto los aplica.

Hemos visto que en B6, 1-2, y sobre todo en B8, 15 sigs., interviene la formulación de la contradicción en su forma más pura: ἔστιν – οὐκ ἔστιν, «es – no es», pero también «es posible-no es posible (es necesario)». Esta antítesis parmenídea ¿es asertórica o modal? Aristóteles define necesario como «lo que no es contingente», y contingente como «lo que no es necesario», y esto nos ayuda a reconocer el carácter de contradicción modal en la antítesis de Parménides. La dificultad aparece cuando, además de la modalidad, se toman en consideración la cantidad y la cualidad. Por ejemplo, en el juicio «B pertenece a A» (así lo formula Aristóteles, con el verbo ὑπάρχειν: con una precisión menor, nosotros decimos «A es B») puede considerarse la modalidad («A es necesariamente B», «A puede ser B»), la cualidad («A es B», «A no es B»), o la cantidad («todo A es B», «algún A es B», «sólo un A es B»); lo que no se comprende es cuál es la contradictoria de «A es B» que tiene en cuenta las tres consideraciones. Pero desde un punto de vista únicamente modal la contradicción es clara sobre la base de la definición aristotélica de necesario y contingente: y nosotros debemos reconocer ya en Parménides el conocimiento implícito de este aspecto.

Hemos hablado ya del principio de identidad: si quiere dársele el significado genérico de A = A, se resuelve o en el concepto de definición –Aristóteles y Leibniz– o en el concepto de necesario.

Como hemos visto, algunos pasos de los fragmentos apoyan también la atribución a Parménides del principio del tercio excluso.

El problema es éste: por un lado, encontramos en Parménides el principio de contradicción, el del tercio excluso y el concepto de necesario; por el otro, tenemos el rechazo del no-ser y de la dialéctica. Excluyendo el no-ser, Parménides parece excluir la aplicación de estos mismos principios, mientras que encontramos su aplicación constante en Zenón y en Gorgias. ¿Qué puede significar este hecho para la relación entre Parménides y Zenón respecto de la creencia filosófica fundamental? ¿Puede defenderse que ambos tenían posiciones fundamentales comunes?

Hemos criticado ya ampliamente en cursos anteriores la interpretación platónica que presenta a Zenón en clave de «ayuda» a Parménides. Sólo como conjetura propongo reconocerle a Parménides la paternidad de los principios lógicos de contradicción y tercio excluso y el concepto de necesario. Sin embargo, Parménides, o por anticipación, o por experiencia directa, ya vio las consecuencias destructivas de la aplicación radical de la racionalidad –y el trabajo destructivo es precisamente el que constatamos en Zenón–. En consecuencia, por decirlo así, Parménides da una legislación en el campo de la racionalidad, bloqueando el pensamiento discursivo con el rechazo de la negación. Parménides acepta tan sólo la suprema contradicción modal.[126] La finalidad de este bloqueo está en limitar el medio a lo necesario para la comunicación de su conocimiento (que no es racional): entra por tanto en la esfera de la racionalidad para comunicar esta orientación [?] a través del concepto de ser, y da un segundo paso en la esfera de la racionalidad, afirmando que este ser es necesario. Una vez introducido el concepto de ser, este ser se impone como necesario.

En este sentido Parménides asume en la filosofía un puesto de legislador. Lo cual está en armonía con las noticias biográficas que documentan una actividad política de Parménides, que no es tanto una participación directa cuanto algo que se extiende en la esfera de la legislación: tenemos así un paralelismo entre su actividad filosófica y la política. Por tanto, tenemos dos significados del ser:

1. como hemos explicado en su momento, lo que luego se convierte en el puro ὑπάρχειν o el puro juicio asertórico de Kant;
2. el modal.

Dado que la distinción de significados se corresponde con un planteamiento evolucionado, no creo que Parménides distinguiera claramente, pero tampoco creo que se mantuviera en una deliberada ambigüedad, ni tampoco en la indistinción ingenua que ven algunos intérpretes. Existe más bien un doble aspecto: por un lado el ser –visto en estado naciente, esto es, como expresión de una experiencia del νοεῖν– y τὸ ὂν ἔστιν, «lo que es»; pero luego, por necesidad de pasar a la esfera legislativa y modal de lo necesario y de transformar este concepto en el terreno de la imposición, allí interviene el ἔστιν en oposición al οὐκ ἔστιν. El ἔστιν se transforma en «es necesario que sea», precisamente por medio de la oposición ἔστιν – οὐκ ἔστιν: así por medio de esta oposición el ἔστιν se introduce en el mecanismo modal, pierde su significado asertórico en tanto que vinculado a la oposición modal.[127]

Por otra parte, aquí podemos apoyarnos en la terminología: además de τὸ ὄν y εἶναι, sugiero que se distinga la tercera expresión: ἔστιν, «es, es posible», en tanto que el concepto de «ser» en la modalidad adopta siempre esta forma. Tenemos entonces:

- τὸ εἶναι aspecto racional representativo;
- τὸ ὄν vincula el contenido y la representación;
- τὸ ἔστιν aspecto modal, que es la raíz de la dialéctica.

En la antítesis ἔστιν – οὐκ ἔστιν no está todavía *el vínculo con un contenido* de juicios, sino que se permanece en la pura esfera de la modalidad: no se habla todavía de «no-ser», sino –sin contenido– de «no es posible». El paso de la especulación modal a la cualitativa es rechazado por Parménides. En cambio, es con Zenón y con la dialéctica con los que la antítesis modal interviene en conexión con la cualidad.

Esta antítesis modal, por un lado, le es útil a Parménides porque sólo así puede lograr su función de legislador, pero, del otro, queda rápidamente bloqueada porque es una pura antítesis y no debe aplicarse a un objeto, en tanto que todo objeto lleva consigo una cualidad:[128] y si siguiéramos ese camino, llegaríamos a resultados absurdos, como Zenón, que de cada objeto demuestra que es y que no es.

Con lo dicho se puede formular una hipótesis sobre la obra de Zenón. Puede ser que Zenón haya simplemente desobedecido el mandato de Parménides, incurriendo en las consecuencias previstas por el maestro. Pero es mejor pensar que Zenón ha elaborado más bien, con una actividad propia, original, un método dialéctico, con el objetivo de ejemplificar las consecuencias negativas de la aplicación constante de la razón. Tenemos así una interpretación de Zenón en clave de «ayuda» a Parménides, pero con un significado bastante más amplio y profundo que el de las interpretaciones corrientes. Es la totalidad del sistema metafísico de Parménides y su actividad legisladora lo que queda justificado por el absurdo mediante la elaboración dialéctica de Zenón.[129]

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AO	Aristóteles, *Organon*, introducción, traducción y notas de G. Colli, Turín 1955 (Milán 2003).
BC	Biblioteca de G. Colli.
Berl. Sitzsber.	«Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin».
Calogero	G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932.
CF	«Classici della filosofia», colección dirigida por G. Colli, Turín 1955-1960.
DK	*Die Fragmente der Vorsokratiker*, von H. Diels, hrgs. von W. Kranz, 3 vols., Berlín 1971 (1934-1937).
Diels *Vors.*	*Die Fragmente der Vorskratiker*, von H. Diels, 3 vols., Berlín 1903.
Diels *Parm.*	H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlín 1897.
DN	G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milán 1974. Traducción castellana de Carmen Artal, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona 1978.
Dox.	*Doxographi graeci*, coll. rec. etc. H. Diels, Berlín 1965 (1879).
EAC	«Enciclopedia di autori classici», dirigida por G. Colli, Turín 1958-1965.
FE	G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Milán 1969. Traducción castellana de Miguel Morey, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid 1996.
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, von F. Jacoby, II ed. Leiden 1954 sigs.
Moreschini	Gorgias, *Frammenti*, traducción italiana de C. Moreschini, EAC, Turín 1959.
NF	G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milán 1975. Traducción castellana de Carlos Manzano, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona 1976.

Pasquinelli — *I Presocratici I*, introducción, traducción y notas de A. Pasquineli, Turín 1958 (1976^{2}).

PEAC — G. Colli, *Per una enciclopedia di autori classici*, Milán 1983. Traducción castellana de Pilar Giralt Gorina, *Enciclopedia de los maestros*, Seix Barral, Barcelona 2000.

PHK^{2} — G. Colli, *La natura ama nascondersi – Physis kryptesthai philei*, Milán 1988 (1.ª edición, Milán 1948). Traducción castellana de Miguel Morey, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso 2009.

PParm — G. Colli, *Il «Parmenide» platonico. Lezioni di storia della filosofia antica 1949-1950*, Pisa s.d., *circa* 1950.

RE — G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cargo de E. Colli, Milán 1983. Traducción castellana de una selección de textos en Narcís Aragay (ed.), *El libro de nuestra crisis*, Paidós, Barcelona 1991.

Ross. *Phys.* — *Aristotelis Physica*, rec. W. D. Ross, Oxford 1956 (1936).

SG — G. Colli, *La sapienza greca*, 3 vols., Milán 1977-1980. Traducción castellana de Dionisio Mínguez Fernández (vols. I y II), *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid 1995 y 2008.

Timpanaro — *I sofisti*, traducción, prefacio y notas de M. Timpanaro Cardini, Bari 1954^{3}.

Untersteiner — *Zenone. Testimonianze e frammenti*, introducción, traducción y notas de M. Untersteiner, Florencia 1963.

Ze — G. Colli, *Zenone di Elea*, Milán 1998. Traducción castellana de Miguel Morey, *Zenón de Elea*, Sexto Piso, México 2006.

Wien. Sitzsber. — «Sitzungsberichte der Kais. Koen. Akademie der Wisenschaft in Wien».

[-] [–] — Una o más palabras indescifrables en el texto.

[?] — Descifrado inseguro.

[...] — Añadido del editor.

NOTAS A *GORGIAS*

1. En el ms. título autógrafo de Colli.
2. Este aspecto no será tratado sin embargo: el curso, después del inicio de carácter histórico general, se concentrará en el análisis del texto de Gorgias.
3. *en el caso de Anaxágoras... sofística*] señalado por Colli al margen del ms. con un asterisco. Cf. Diog. II 7 (59A1 DK). Para una profundización general de la cronología véase más adelante, la lección del 14 de enero de 1966, pág. 47-50.
4. *Pero... Sócrates*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea.
5. *crítica... política*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea. Cf. DN 112 de la trad. cast., RE [403]. Sobre la fiabilidad histórica de los testimonios platónicos, cf. Ze, lección del 11 de diciembre de 1964, págs. 34-38 de la trad. cast.
6. *podemos... Anaxágoras*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea. Sobre los pasajes, véase por ejemplo Protágoras 80B4 DK; Critias 88B25 DK y Anaxágoras 59A113 DK. Cf. NF 84-85 de la trad. cast.
7. *Tucídides... sofístico*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea.
8. Cf. RE [207b. 564. 571].
9. Aristid. II 407 Dindorf (79, 1 DK), Timpanaro 1-2. Las cursivas se corresponden con subrayados autógrafos de Colli en su ejemplar del DK II (en la BC).
10. Cf. Platón, *Cratyl.* 403e; véase también *Symp.* 203d, donde Eros es llamado «sofista» en un contexto positivo. Para Heráclito, cf. SG III 14 [A17] y 14 [A73] (22B108 y 41 DK).
11. Timpanaro 2.
12. Cf. 80A5 DK (Plat. *Protag.* 318e): «Materia de este estudio es un recto discernimiento tanto de las cosas domésticas... cuanto de

las políticas –con el fin de convertirse en habilísimos para el gobierno, sea con la obra, sea con la palabra» (Timpanaro 9).

13. Cf. NF 85 de la trad. cast.: «Lo que impresiona es la ausencia de fondo religioso alguno: Gorgias no se preocupa de salvaguardar nada. Al contrario, su formulación –nada existe; si existiera, no sería cognoscible; si fuera cognoscible, no sería comunicable– parece poner en duda incluso la naturaleza divina, y en cualquier caso la aísla completamente de la esfera humana. Gorgias es el sabio que declara acabada la era de los sabios, de aquellos que habían puesto en comunicación a los dioses con los hombres».
14. Timpanaro 3.
15. Cf. Plat. *Phaedr.* 229e-230a.
16. Timpanaro 3.
17. La traducción de los dos últimos pasajes es del editor.
18. Cf. Timpanaro 1, nota 1: «Hay que tener presente también el testimonio de Diógenes de Apolonia (64A4 DK), que según Simplicio (*in Arist. Phys.* 151, 20) llamaba sofistas a los φυσιολόγοι». Cf. también Timpanaro 3, nota 2.
19. *como... sofistas*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea. Para los pasajes discutidos, cf. Liddell-Scott, *s. v.*
20. Cf. FE 240 de la trad. cast.: «El elemento milagroso de la lógica de Aristóteles, si se la considera surgida en gran parte sólo de su mente, se atenúa cuando reconocemos en su base una recuperación del patrimonio eleático y sobre todo gorgiano, quizá gracias a la mediación megárica, a través de un puente que supera el hundimiento especulativo al que en definitiva pertenecen también Sócrates y Platón»; y NF 63-64 de la trad. cast.: «Su gran desarrollo unitario [de la dialéctica] llega a su fin con Aristóteles: efectivamente, éste, en una obra juvenil, los *Tópicos*, examina retrospectivamente todo el material elaborado por este arte, todas las vías por él seguidas, todas las formas, las reglas, las destrezas, las argumentaciones, los artificios sofistas, para intentar construir sobre esta base un tratado sistemático de la dialéctica, estableciendo los principios generales, las normas de una discusión correcta, ordenando y

clasificando todo ese material, erigiendo una teoría general de la deducción dialéctica». Véase también ZE, lección del 27 de noviembre de 1964, págs. 27-29 de la trad. cast.

21. Reproduzco por entero, como premisa al tratamiento de Gorgias, la introducción de Colli (ahora en PEAC 21-23) a Gorgias, *Frammenti*, trad. it. de C. Moreschini, Boringhieri, Turín 1959, citado en el texto:

«Gorgias es uno de los nudos, uno de los centros de condensación de la cultura griega. Dos fenómenos primarios de esta cultura, la filosofía y la retórica, mezclan en él sus aguas. Tan sólo por ello se hace imposible una caracterización rápida, a causa de los nexos en los que está implicado. Su larga vida –más de cien años, según diversos testimonios– le permitió asistir, en toda su extensión, a la crisis del siglo v. De esta crisis Gorgias no fue sólo un espectador, sino también uno de los protagonistas más significativos: la avaricia de la tradición, que lo ha borrado casi todo de su obra, no sólo nos impide captar en toda su amplitud esta personalidad, sino que obstaculiza la comprensión de desarrollos decisivos para el espíritu griego.

»Gorgias fue joven en los años exuberantes que siguieron a las guerras persas, y vivió esta juventud en el occidente griego, donde la cultura no sólo florecía, sino que –caso quizá único en la historia del hombre– tenía el poder político. Y si no parece haberle atraído el pitagorismo, por otra parte ya en decadencia, está fuera de dudas que el legislador Parménides, y Empédocles, transmisor de la locura agrigentina, formaron su personalidad. Las pasiones de las masas y los pensamientos de los pocos fueron el objeto de sus reflexiones. Las esferas son antitéticas, pero tienen algo en común, que interesa en ambas: la palabra, el *logos*. Es la propiedad más característica del hombre, lo que puede llamarse su "expresión" más verdadera. Gorgias estudió los medios y las posibilidades de esta expresión humana, y puede considerarse, en este campo, un legislador. Disocia completamente la palabra de la música, que en Parménides, y sobre todo en Empédocles, estaban todavía mezcladas. Las experiencias místicas de éstos buscaban,

para la comunicación, el apoyo del verso, como el padre Orfeo: pero la violencia humana de la palabra que Parménides había desencadenado se separa de la intimidad y de la música ya en la mente –igualmente prodigiosa, pero más lejana de los dioses– de Zenón y Gorgias, los jóvenes que escuchan. El *logos* naciente conoce sus propias leyes, las leyes de lo que en adelante será llamado lógica. En esta profundización, Gorgias llega más lejos todavía que su agudísimo compañero Zenón. La palabra puede comunicar y defender cualquier experiencia, cualquier intuición, y con ello las destruye todas. No existe una sola privilegiada frente al *logos*, y aunque sea privilegiada en sí misma, deberá buscar en otro lugar una defensa.

»Por tanto, el *logos* –que luego será lo que nosotros llamamos "razón"– inventado por los "sabios" debe quitárseles de las manos, porque no es algo comprometido con sus cosas divinas, sino que es un instrumento "humano" que puede construir cualquier edificio de pensamientos y destruir cualquier edificio de pensamientos. El *logos* es un terrible instrumento de poder que encadena y dirige las pasiones humanas en tanto se aplica a la esfera política. También aquí Gorgias tenía un modelo: Empédocles. Pero en él la palabra iba unida a la música, y la política, a la religión; el dominio sobre la locura era emocional, no racional. Gorgias humaniza la palabra, haciendo que se acompañe tan sólo del ritmo, y así nace la retórica.

»En la madurez, Gorgias se desplaza hacia Oriente, a la conquista de la madre patria, y especialmente de Atenas. Y tiene éxito en su conquista. El hombre trágico está en su ocaso, la religión de Dioniso se rebaja a la democracia; la ciudad ávida de poder está bien dispuesta ante quien promete enseñar el dominio político. Gorgias es el hombre que representa una disolución imparable: en vano Sócrates y Platón, que han comprendido la naturaleza del *logos*, tratarán de disimularla, se esforzarán por adueñarse de la retórica, y defender lo divino con la palabra. Gorgias se presenta ante los griegos con el desafío: Interrogadme, os responderé. Puede demostrarlo todo, y persuadir a todos».

22. Diog. XII 53, 1 y sigs. (82A4 DK): «[Arconte Eucles, 427 a. C.] – Mientras tanto, Sicilia y Leontinos, que eran colonias calcídeas, afines a los atenienses, fueron asaltadas por los siracusanos: agobiados como estaban por la guerra, y por la superioridad de los siracusanos, aun con el riesgo de que cayeran presos, enviaron embajadores a Atenas para reclamar al gobierno popular que mandara ayuda sin tardanza para salvar a su patria del peligro. (2) Era el jefe de la embajada el orador Gorgias, que en potencia oratoria superaba en mucho a sus contemporáneos. Él fue también el primero en utilizar los artificios oratorios, y superaba en tanto a los demás por su sutileza sofística que recibía de sus alumnos una recompensa de cien minas. (3) Así que, llegado a Atenas, y obtenido el permiso para hablar ante el pueblo, dirigió un discurso a los atenienses sobre la oportunidad de la alianza, y por la originalidad de su lenguaje asombró a los atenienses, gente refinada y culta en materia de lengua... (5) Al final, después de haber persuadido a los atenienses para que se aliaran con los de Leontinos, y haber recogido la admiración de Atenas por su arte oratoria, regresó a Leontinos» (Timpanaro 43).
23. Suda (82A2 DK): «Gorgias, hijo de Carmantides, de Leontinos, orador... Porfirio lo sitúa en la olimpiada ochenta, pero hay que suponer que era más viejo... vivió ciento nueve años y compuso muchos escritos» (Timpanaro 42).
24. Cf. F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, en «Philol. Unters.», 16, Berlín 1902 y FGrHist.
25. [Plut.] *Vit. X orat.* 832F (82A6 DK): «[Antifonte Ramnunte] nació en el tiempo de las guerras persas y de Gorgias, pero un poco después de él» (Timpanaro 45).
26. Cf. 29A1 y 31A1 DK (Arist. fr. 65 Rose); 82A1a (Philostr. *V. S.* I 1) y 82B13 DK (Dionys. *de comp. verb.* 12, 84). Sobre Gorgias como inventor de la retórica, cf. DN 120 de la trad. cast. y, *supra*, la nota 21.
27. Cf. 82A7, A18, A19 DK.
28. Para la cronología que se desprende del *Parménides* platónico, cf. PHK^2 157 de la trad. cast. y PParm. [29] cf. también Ze, lección del 10 de diciembre de 1964, págs 29-34 de la trad. cast.

29. Para la teoría de los flujos, cf. 31A87, A89, A90 y A92 DK.
30. Cf. FE 232-233 de la trad. cast.; NF 63 y sigs. y 73 de la trad. cast.: «Evidentemente, el carácter oral de la discusión es esencial en ella: una discusión escrita, traducida a obra literaria, como las que encontramos en Platón, es un pálido subrogado del fenómeno originario, ya sea porque carece de la más mínima inmediatez, de la presencia de los interlocutores, de la inflexión de sus voces, de la alusión de sus miradas, o bien porque describe una emulación pensada, por lo que carece del arbitrio, de la novedad, de lo imprevisto, que pueden surgir únicamente del encuentro verbal de dos individuos de carne y hueso».
31. Cf., por ejemplo, Plat. *Apol.* 19e (82A8a DK).
32. Sobre el significado de *physis*, cf. PHK² 103, nota 56 de la trad. cast.; SG II 303: «...el tercer [significado de *physis*] remite a la interioridad (Ross: *the internal principle of movement in natural objects*), éste es el sentido heraclíteo de "el nacimiento ama esconderse"». Para Heráclito, cf. SC III 14 [A 92] (22B123 DK).
33. Sigue una nota de Berti en el ms.: «al final de la lección ha tenido lugar una breve discusión sobre la llegada de Anaxágoras a Atenas, retomada y concluida en la lección siguiente». Véase también la lección del 25 de noviembre de 1965, págs. 27-29.
34. 59A1 DK (Diog. II 7): «se dice que en el tiempo del paso de Jerjes (Anaxágoras) tenía veinte años y que vivió setenta y dos. Apolodoro en la *Crónica* [FGrHist 244F 31] afirma que nació en la olimpiada setenta [500-497] y que murió el primer año de la ochenta [428]. Comenzó a filosofar en Atenas bajo el arconte Calias [456] (o bien <bajo el arconte Calíades> [480]), a la edad de veinte años, como dice Demetrio Falereo en la *Lista de los arcontes* [FGrHist 228F 2]: dicen también que permaneció treinta años».
35. Sigue una nota de Berti en el ms.: «El amigo Paduano sugiere: no se dice que sean treinta años consecutivos. Colli: todo es posible, pero es poco probable, el texto debería llevar un "en total" o algo parecido. Pero, además de Diógenes Laercio, también Colli está convencido de que en el 460 a. C. Anaxágoras debía estar ya en Atenas».

36. Cf. FE 238-239 de la trad. cast.: «Se advierten en Gorgias, aunque fuera de la retórica y de su impureza, los primeros signos de un agotamiento respecto del pensamiento. Su actitud divulgativa, falsamente elemental, lo designa como a uno de los artífices de la transformación del lenguaje dialéctico en público. Su doctrina de que "nada es" no añade nada nuevo, por lo menos en cuanto al contenido, a las conquistas de Zenón... En la exposición de Gorgias en cambio, a causa de su declarada crudeza y de su alejamiento de cualquier presupuesto metafísico (como quiere el lenguaje público), amenaza con perderse el significado eleático. De modo que este nihilismo fue rápidamente malentendido...».
37. Autógrafo de Colli al margen de DK II 279 (en la BC): «imposibilidad al cubo: retórica».
38. Cf. PHK² 297-298 de la trad. cast.; PParm 133 y FE 246-248 de la trad. cast.
39. Cf. FE 249 de la trad. cast.: «la ciencia... —y Platón lo quiso así— es el *logos* que corta cualquier lazo con lo que está detrás suyo, cualquier derivación, cualquier relación con la inmediatez. Detrás del *logos* no hay nada, él es el único dios, y su reino no es la apariencia, sino lo absoluto. Lo racional es real, con todo lo que ello implica. Para lograr este cambio de escena... Platón usa de algunos artificios, mezcla el ser y el no ser, concede el ser incluso al no ser...».
40. Cf. FE 239-240 de la trad. cast.: «...es más que lícita la hipótesis de que la excelencia lógica de Gorgias fue asombrosa. No sólo muestra un dominio consciente de los principios de exclusión y de contradicción (y es de importancia histórica capital, y significativo de su actitud de divulgador, el que restringiera su aplicación en sentido cualitativo, renunciando a la formulación modal), sino que se nos presenta como fundador de la teoría de la deducción, es decir, de la estructura del juicio, de la conversión, del aspecto cualitativo de la contradicción, de la ley de la transposición y demás. Aplica ampliamente la demostración por el absurdo y es verosímil que haya sido el autor de esta forma de prueba que, codificada luego por

Aristóteles, ha conocido gran éxito hasta nuestros días. Su naturaleza indirecta le da una notable eficacia persuasiva, que remite a la esfera retórica».

41. PHK^2 297 de la trad. cast. y PParm 133: «Reaparece aquí un motivo gorgiano, aunque bastante resignado. De nuevo se presenta el terror ante la nada, episódico y separado como una visión inoportuna, pero anunciando el fin de la filosofía».

42. Cf. Plat. *Phaedr.* 277c-278b: «Que, si Lisias o cualquier otro escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública promulgando leyes, un escrito político, con la pretensión de que en él hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe...» [Colli cita la traducción de Pucci; usamos para el español la versión de Emilio Lledó, 1986].

43. Cf. Plat. *Ep. VII* 344c: «cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que [estas cosas muy serias] permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser» [Juan Zaragoza, 1992]. Véase también PHK^2 311-312 de la trad. cast.; DN 112 de la trad. cast.; NF 95-96 de la trad. cast.; RE [235] y PEAC 29-32.

44. *ya desde el principio... a continuación*] marcado por Colli al margen del ms. con una línea.

45. En el ms. nota de Berti: «y me da bastante la impresión que así es, tanto por la precisión del esquema demostrativo como porque el τι anterior al ἔστι explica muy fácilmente la caída del pronombre».

46. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «principio de la predicación del todo o de las partes principio complementario al del tercio excluso, que mantiene fijo el sujeto y considera la variedad de los predicados; aquí se mantiene firme la predicación y varía el sujeto». Para el principio del tercio excluso, véase la lección del 22 de abril de 1967, págs. 226-230.

47. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «segunda demostración *ad abundantiam* motivo retórico. Contra el

principio de contradicción si algo no es y es, entonces es y no es (propiedad conmutativa). O también de la conversión de la negativa negada –(lo que no es no es) y (lo que es no no es)».

48. «*si algo... y es*»] en el ms.: «si algo es y no es», que no tiene sentido.

49. Cf. Arist. *An. pr.* II 8-10, 59b1-61a17; AO 227-34.

50. En el ms. nota de Berti: «Nota resumen del oyente: Gorgias quiere demostrar absurda la tesis de que el no-ser es. La demostración puede desarrollarse en los siguientes términos: se asume el juicio negativo de la tesis que quiere demostrarse absurda:

I negación — el no-ser no es
es
conversión — si el no-ser no es, el ser no no es
es
II negación — si el no-ser no no es, el ser no es».

51. Cf. NF 85 de la trad. cast.: «...su lógica es más evolucionada que la zenoniana: conoce la teoría del juicio, con respecto a las reglas de la inversión y el aspecto cuantitativo de la contradicción...».

52. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «demostración fundada en la conversión de la negativa».

53. En el ms. nota de Berti: «Se presenta una demanda de aclaración. Se duda de que, mientras la regla aristotélica quiere que la proposición universal afirmativa se convierta sólo parcialmente, con el procedimiento usado para explicar la razón demostrativa del paso "si el no-ser es, el ser no es" y la doble negación, no se contravenga la regla aristotélica, siendo el resultado la conversión del juicio afirmativo "el no-ser es"».

54. Véase, por ejemplo, Arist. *An. post.* I 4 y 22; AO 286 y 327.

55. Cf. Arist. *An. post.* II 5, 91b5 y sigs.; AO 366; *Top.* VI 3, 140b16 y sigs.; AO 552 y sigs.

56. En el ms. nota de Berti: «o por lo menos podríamos hacerlo si la definición resultara correcta».

57. Cf. Arist. *Top.* I 50, 102a31; AO 412.
58. Cf. Arist. *Top.* VI 4, 141a23 y sigs.; AO 556.
59. Cf. Arist. *Soph. el.* 131b35; AO 716.
60. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «Meliso, frags. 2, 3, 4, 7».
61. Cf. 30A1 DK (Diog. IX 24).
62. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «Zenón A24». Véase más adelante, en esta misma lección.
63. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «si ἄπειρον [infinito], o ποῦ [en algún lugar] o μηδαμοῦ [en ningún lugar]; pero ποῦ es imposible, por tanto μηδαμοῦ (contra Meliso)».
64. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «ταὐτόν, esto es, ser».
65. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «falta el argumento de Meliso, frag. 6. Si estuviera, se explicaría también la versión de la obra pseudoaristotélica».
66. Arist. *Phys.* 210a27. Los dos pasajes de Aristóteles están subrayados y marcados al margen de Ross. *Phys.* (en la BC).
67. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «Cf. Zenón, frag. 1, εἰ μὴ ἔχει μέγεθος...» [si el ser no tuviera extensión, tampoco existiría].
68. En el ms. nota de Berti: «tal vez la refutación de Aristóteles no es exactamente pertinente contra Zenón, pero ciertamente es pertinente contra los argumentos de Gorgias».
69. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «Parménides 8, 7-10 y 8, 20».
70. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «o conversión de la negativa enunciada por Parménides. El fundamento demostrativo es el νῦν, el eterno contenido del ἔστιν y negado en el γέγονε».
71. Autógrafo de Colli al margen de DK II 280 (en la BC): «Zenón, frag. 1» (29B1 DK). Cf. Ze, lección del 13 de febrero de 1965, págs. 84-89 de la trad. cast.
72. *Por ello*] comienza el segundo ms. Autógrafo de Colli: «continúa Gorgias».

73. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «Zenón, frag. 2» (29B2 DK).
74. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): junto a σύνθεσις γὰρ ... καὶ τὰ πολλά: «no gorgiano».
75. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «en 75-76 asoma el aspecto ὑβριστής: nueva característica de la retórica».
76. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «se debería decir: dado que el no-ser no es, no puede suponerse que sea».
77. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «sofístico: lo que es idéntico en un aspecto es considerado como idéntico sin más».
78. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «y también el ser ha resultado que no, por tanto ambos no son».
79. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «todavía más sofístico ser-no ser son en parte idénticos en parte diferentes. Aquí se afirma que si son idénticos no pueden ser diferentes y viceversa».
80. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «demostración fundada en la conversión de la negativa». Cf. *supra*, la nota 53.
81. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): junto a καὶ κατὰ λόγον: «no gorgiano».
82. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «es verdadera <-> si no se expresa la cantidad, pero no creo que sea gorgiano»; «también el predicado "blanco" es post-aristotélico. Esta predicación no es evidentemente καθόλου [universal], por lo que la conversión de la afirmativa queda excluida».
83. Cf. Arist. *De int.* 14, 23a26 y sigs.; AO 83 y sigs.
84. Cf. Arist. *An. post.* I 4, 73b28 y sigs.: «todas las determinaciones universales pertenecen por necesidad a sus objetos. Por otro lado, las expresiones: en sí.... significan la misma cosa... dos ángulos rectos pertenecen al triángulo en cuanto triángulo, ya que en el triángulo, en sí, la suma de los ángulos es igual a dos rectos», AO 289. Colli cita de memoria.

85. *Aristóteles*] en el ms., por error, hay «Gorgias». Cf. DK II 283 y Timpanaro 56, nota 2.
86. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «forma de cita, por tanto no todo es gorgiano».
87. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «buen paso desde el aspecto formal "si... entonces" (conversión negativa) al *modus ponendo ponens*».
88. Cf. Arist. *An. pr.* I 2, 25a1-25; AO 93 y sigs. Cf. RE [34]: «Por otra parte, la demostración aristotélica de la conversión de la universal negativa no existe, en el estado actual de la interpretación, por tanto, podemos también sospechar que es inválida».
89. Autógrafo de Colli al margen de DK II 281 (en la BC): «particular».
90. Cf. Arist. *An. pr.* I 9, 30a21; IV 4, 57a40; AO 114 y 220.
91. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «particular y universal».
92. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «ley de transposición»; «para que valga la transposición debe ser universal»; «el paso de la particular a la universal del parágrafo 79 podría fundarse en la argumentación aparentemente incoherente del parágrafo 81. En este caso, las dos argumentaciones (79-80) serían rigurosas»; «el paso de la particular a la universal se consigue a partir del parágrafo 81».
93. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): junto a τοῖς γὰρ ἐναντίοις... τὸ μή· φρονεῖσθαι: «explicación de Sexto y malentendido. Gorgias habla de lo pensado y no ya de que el ser es pensado».
94. El relato de esta lección es evidentemente un resumen de Berti.
95. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «intento de colmar la laguna en Wilson (Untersteiner)»; luego tachado a continuación: «pero es mejor ver aquí una nueva demostración de que "todo lo pensado es" es en sí misma absurda; más precisamente no es una demostración sino una constatación después de que "todo lo pensado es"; ha quedado declarada sostenible y ciertamente es posible una laguna o bien es un

embellecimiento retórico o virtuosismo o contaminación de los siguientes parágrafos 83-84».

96. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «sustancia del argumento: las cosas visibles son reales aunque no sean audibles, por tanto las cosas pensadas son reales aunque no sean visibles».

97. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «τὰ φρονούμενα [las cosas pensadas] es E [universal negativa] en 77-78; su contradictoria es I [particular afirmativa] en 79-80, que se transforma en A [universal afirmativa] al final de la segunda demostración en 81»; «La demostración de que es falsa la A podría dejar subsistir la verdad de la I (y la demostración principal no se habría realizado) pero I → A, por tanto, si es falsa A, es falsa también I, por lo que será verdadera E (lo que además resulta del dato de que son falsas I, A)».

98. En el ms. nota de Berti: «véase también el final de la lección precedente».

99. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «argumento de tipo zenoniano, que demuestra las dos tesis contrapuestas. El parágrafo 81 estaría insertado antes, aunque también podría ser un añadido demostrativo»; «sutileza de la demostración en el parágrafo 81: la remisión a los sentidos, que justifica el ἄτοπον [absurdo], al mismo tiempo no lo justifica, porque el oído tiene un órgano diferente del φρονεῖν [pensamiento]. Demostración zenoniana».

100. Autógrafo de Colli al margen de DK II 282 (en la BC): «La independencia de la demostración zenoniana resulta del hecho de que los dos cuernos demuestran A [universal afirmativa] y O [particular negativa]: por tanto el objeto es ἀδύνατον [imposible], es decir E [universal negativa]. Además, el parágrafo 81 no parece una demostración subsidiaria por el absurdo, sino una tesis autónoma»; «sin usar la contradicción, si vale O, dado que no vale I [particular afirmativa], valdrá E»; «Por tanto, ésta es también una tercera demostración. φρονούμενα [las cosas pensadas] son y no son, por tanto, por el principio de contradicción es ψεῦδος [falso]; el parágrafo 81 completa la

demostración precedente e introduce una nueva»; en DK II 283: «La novedad sobre Zenón es la elaboración de la teoría de la cantidad».

101. Autógrafo de Colli al margen de DK II 283 (en la BC): «A destacar la diferencia entre ἀπεμφαῖνον [absurdo (79)], intuitivo pero tardío, seguido por la justificación de la experiencia, y el ἄτοπον del parágrafo 82 que puede tener un sentido lógico zenoniano».
102. Cf. DN 112 de la trad. cast.
103. Autógrafo de Colli al margen de DK II 283 (en la BC): «λόγος = discurso, no palabra (ὄνομα), cf. Platón *Carta VII* y Arist. Περὶ ἑρμενεῖας».
104. Cf. Arist. *De int.* 2-4, 16a19-17a6.
105. Cf. Plat. *Ep. VII* 342b: «Éstos son los elementos: primero el nombre, segundo la definición...».

NOTAS A *PARMÉNIDES*

1. En el ms. título autógrafo de Colli.
2. Véase Ze, la lección del 27 de noviembre de 1964, págs. 27-29 de la trad. cast.; y la lección del 25 de noviembre de 1965 del curso sobre Gorgias, págs. 27-29; FE 197-198 y 218-221 de la trad. cast.; DN 32-34 de la trad. cast.; NF 63 y sigs. de la trad. cast.; RE 156. 201a. 205. 221. 288. 339. 344 de la trad. cast.
3. Véase FE [trad. cast. 218]: «Parménides es el signo que revela la sedimentación racional como ya advenida, y el heredero de generaciones de individuos sin nombre que han afinado *logos* y palabras, por obra de una curiosidad anómala y desinteresada…».
4. Véase Plat. *Soph.* 242d: «nuestra escuela eleática, que comenzó con Jenófanes, incluso antes»; Arist. Met. 986b22: «Jenófanes fue en efecto el primer defensor de la unidad (de hecho, se dice que Parménides fue discípulo suyo)»; Diog. IX 21: «Y de Jenófanes fue discípulo Parménides, hijo de Pires, de Elea: de quien Teofrasto dice, en el *Epítome*, que había sido discípulo de Anaximandro»; Simpl. *in Arist. Phys.* 184b15 (*Dox.* 480, 4-8): «Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides…». Para la discusión de estos pasajes, véase PHK² 48-51 y 63-68 de la trad. cast.; SG II TH [PHD 4] y la nota correspondiente.
5. Diog. IX 21, véase la nota precedente.
6. Para la cronología de Anaximandro, véase PHK² 143-147 de la trad. cast., donde su vida se sitúa –sin una completa certeza– entre el 570 y el 506 a. C. Para la de Parménides, véase PHK² 155-158 de la trad. cast. y PParm 20-31, donde se sitúa entre el 530 y el 450 a. C. Resume el problema Pasquinelli 385. Una tesis diferente a la de esta lección se defiende en SG II 311 de la trad. cast., nota a 11[B1].

7. Véase SG II 15-40 de la trad. cast.
8. Véase por el contrario las notas a 11 [A1] y a 11 [A 16] en SG II 299-301 y 311 de la trad. cast.
9. Arist. *Met.* 986b21 (21A30 DK): «Jenófanes con la mirada puesta en el universo en su totalidad afirma que el uno es el dios» (Pasquinelli 134).
10. Véase, por ejemplo, Arist. *Met.* 1003a20.
11. Véase FE 241 de la trad. cast.: «La abstracción eleática no atraía a los Atenienses ni tampoco a Sócrates... La individuación, que prevalecía, se reviste de atributos morales; se busca imponer la nobleza de la razón a los comportamientos y a las acciones de los hombres. Es la tarea que asume Sócrates...».
12. Véase RE 120. 198 de la trad. cast.
13. Véase FE 257 de la trad. cast.: «Subordinado al punto de vista del individuo, el conocimiento se convierte así en un instrumento para la acción: en esta crisis, trágica y decisiva para los siglos siguientes, el filósofo palidece con Descartes, se demuda hasta anularse en el científico...»; RE [336]: «Iluminación de la filosofía moderna por medio de Descartes, que cree que el espacio es sustancial, mientras que toda la antigüedad lo ha visto como subjetivo –de este modo tendrá lugar el gran esfuerzo de Kant para recuperar una verdad ya alcanzada»; véase también RE [82. 418. 467. 474].
14. Véase FE 228 y 258-259 de la trad. cast.; RE [82. 160. 230. 256. 250. 311. 428. 457 [illegible] de noviembre de 1964, págs. 21 y sigs. de la trad. cast., y del 14 de mayo de 196 págs. 156 y sigs. de la trad. cast., y las notas 6 y 101.
15. Véase SG II 10 [A 12] y la nota correspondiente.
16. Arist. *Phys.* 203a16; PHK^2 99 y sigs. de la trad. cast.
17. Véase, por ejemplo, Heráclito en SG III 14 [A 82] (22B64 DK «Pero todas las cosas las gobierna el rayo»; véase SG II 33-3 de la trad. cast.
18. Ahora en SG II TH [PHD 2] = 11 [B1] 1-18: «Anaximandro. afirmó que el infinito es principio o elemento de las co sas que son, y fue el primero en introducir este nombre d "principio"».

19. Véase SG II 33-34 de la trad. cast.: «De hecho, Anaximandro fue el primero en introducir el término *arché*, colocándolo como cúspide. Sólo más tarde la palabra significará principio abstracto, elemento. En tiempos antiguos, tenía el significado de origen o de inicio y, por otra parte, el de soberanía, dominio, poder absoluto, magistratura, autoridad. Habrá que suponer que, en Anaximandro, el término englobaba ya esos dos significados. Su palabra era una orden; y la filigrana del mundo que ella transmitía era también un mandato. El mundo es una *polis*: y la relación entre este mundo y lo que está más allá de él está regulada por la necesidad ("como tiene que ser"); pero dentro del mundo la relación entre "las cosas que existen" está sometida a los dictados del "decreto del Tiempo"».
20. Sobre la antítesis uno-muchos, véase, la lección del 27 de enero de 1967, págs. 165-169, y la nota 50. Contra el monismo de Heráclito y Parménides, véase PHK² 166-169 y 183-187 de la trad. cast.
21. Véase SG I 42-48 de la trad. cast.: «El mito órfico de la desmembración de Dioniso por los Titanes es una alusión exotérica a la separación entre nuestro mundo y el mundo de Dioniso, y al mismo tiempo, a los lazos que, no obstante, nos unen con el dios» (46).
22. Véase PHK² 187 de la trad. cast. y SG II 11 [A 1] y la nota correspondiente. La traducción que se reproduce sigue la que da Colli en el curso de la lección.
23. Véase SG II 31 de la trad. cast.: «...aquí es donde el pesimismo metafísico de Anaximandro, para el que todo este mundo que nos rodea se conoce, se demuestra y se expresa como apariencia, se transforma en pesimismo moral, en el que el nacimiento es culpa e injusticia, y la muerte es expiación y venganza»; y la nota 72: «La ascendencia órfica de esta doctrina es evidente. Véase por ejemplo, SG I 4 [A5. 8. 23. 31. 34. 36. 55. 65, 6. 69, 4. B66. 79, 5]».
24. Véase PHK² 105 y sigs. de la trad. cast. y SG II 24-25 de la trad. cast.: «Es decir, no se trata simplemente de rechazar este o aquel testimonio histórico de Aristóteles, sino de prescindir

de la etiqueta de materialista –física– que él impuso a la época sapiencial, y que ya se ve en su denominación de los sabios como "físicos". Pero, de hecho, a la filosofía hegeliana del siglo XIX le venía *muy bien un momento* "hilozoístico"... igual que hoy en día la historia de la ciencia está interesada en rebuscar en los albores de la especulación física», también SG II 32 de la trad. cast.

25. Véase Arist. *Phys.* 204b22; PHK² 113 y sigs. de la trad. cast.
26. Véase PHK² 155-160 de la trad. cast.; y, más adelante, la lección del 3 de marzo de 1967, págs. 189-194, y la nota 79.
27. Véase PHK² 161 de la trad. cast.; SG I 47-48 de la trad. cast.; RE [505(29). 625]. Reproduzco aquí, al principio del tratamiento de Parménides, el contenido de un papel autógrafo, manuscrito a bolígrafo negro y rojo, encontrado en el interior de DK I (en la BC), donde se dibuja el esquema de la primera parte del curso:

«1, 27 ἐκτὸς κάπου comentar lo que sigue 1, 31 τὰ δοκοῦντα
Oposición entre cosa en sí y apariencia
por un lado Ἀλήθεια (1, 29; 2, 4)
por el otro [τὰ δοκοῦντα (1, 31)]* διάκοσμον ἐοικότα (8, 60)
Véase 1, 32, 8, 60 aparente identidad

La indagación sobre el ser debe estar conducida por esta perspectiva.

1) es preciso averiguar si τὸ ὄν es = o diferente de la ἀλήθεια

2) y cuál es [su designación] * su verdadero significado según si τὸ ὄν o εἶναι son o no lo mismo

Respecto del primer punto caben las dudas

a) 2, 1-4 se distingue el ἔστι de la ἀλήθεια

b) 8, 38-40. El concepto de ὄνομα es equivalente a los δοκοῦντα luego εἶναι [es diferente] se opone a la ἀλήθεια

La dificultad se resuelve entendiendo τὸ ὄν como diferente de εἶναι

También Platón y Aristóteles diferencian entre τὸ ὄν y εἶναι

Examen de todos los pasajes en cuestión

τὸ ὄν	ἔστιν (subordinado a τὸ ὄν)	εἶναι	μὴ ὄν
4,2	2,3	3	2,7
6,1	8,2	[6,1]*	7,1
8,19	8,16	6,9	8,7
8,24-25	[8,4]*	8,40	8,12
8,32			μηδέν
8,34-35			8,10
8,37			6,2
8,47			

λόγος ἀμφὶ Ἀλήθεια	ἀλήθεια	en lugar de la δόξα
=	8,51	8,51
τὰ δοκοῦντα δοκίμως	2,4	8,60
	1,29	1,30

Orph. 8, 8 Anax. 1 Heracl. 7»; * palabras tachadas.

28. Véase PHK² 162-164 de la trad. cast.; FE 71-72, 212-213 de la trad. cast.; SG II 270 de la trad. cast.; RE [200. 240].
29. Véase PHK² 164-166 de la trad. cast., y Pasquinelli 393-395.
30. Véase DK I 231: Wilamowitz en «Berl. Sitzsber.» a. O. S. 1170. Véase también la lección del 20 de abril de 1967, pág. 222.
31. *Algunos... apariencia]* señalado por Colli con una flecha al margen del ms.
32. Autógrafo de Colli al margen de DK I 222 (en la BC):

«δόξα	1) fuego (φάος) – νύξ	[noche]	8,56-9; 9,3; 12,1-2
	2) τὸ ὅλον	[lo entero]	3 pasajes
	3) Teofrasto αἴσθησις	[sensación]	fr. 7,3-5
	4) ὄνομα	[nombre]	8,38; 19
físico	1) ἕν	[uno]	
	2) ἀτέλεστον	[infinito]	
	3) θερμόν	[caliente]».	

33. *y la entiendo más bien... sobre los demás]* señalado por Colli con una línea al margen del ms.

34. Véase Diels *Parm.* 25-26; PHK² 162-163 de la trad. cast., nota 108; 28A21 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 144, 25): «...quisiera añadir a estos apuntes míos los no muchos versos de Parménides sobre el ser uno...» (Pasquinelli 206).
35. Véase PHK² 176-178 de la trad. cast.; SG I 47-48 de la trad. cast..
36. Véase Calogero 2 y sigs. y 21-22.
37. En el ms. nota de Berti: «de los apuntes de Donatella».
38. Véase PHK² 163 y sigs. de la trad. cast.; «La expresión "pero sin embargo también esto aprenderás..." (1, 31), introduce una tercera enseñanza de la diosa, al lado de la que se refería al *corazón de la verdad* (que no se expresa con palabras) y a las "opiniones" de los mortales (el objeto más evidente del Περὶ φύσεως, del que nos ocuparemos a continuación). Entenderlo así es lingüísticamente impecable, y desde el punto de vista del contenido es también lo más aconsejable...».
39. Véase PHK² 161 de la trad. cast.; el epígrafe de FE 85 de la trad. cast.; NF 75-76 de la trad. cast.; RE [235. 460].
40. Véase Empédocles 31B8 y B9 DK.
41. Véase SG II 311 de la trad. cast., nota a 11 [A16].
42. Véase SG II 299 de la trad. cast., nota a 11 [A1].
43. Véase DK I 235: «hom. Klausel (Δ 26) d. h. *ohne Ziel in der Zeit*». Al margen, autógrafo de Colli: «*Odisea* 2, 273 –no es temporal, porque el ser es νῦν, inmediatamente después».
44. Reproduzco el contenido del segundo papel autógrafo (encontrado en el interior de DK I en la BC), en su parte manuscrita a bolígrafo verde, donde se analizan los atributos del ser:

«de la primera vía "corazón de la verdad" hablarían los σήματα 8,4
οὐλομελές = ὁλόκληρος Platón contexto místico
ἀτρεμές como en el fr. 1. Véase el mismo pasaje en Phaedr. 250c:
ὁλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ φάσματα μυούμενοι visiones de los misterios
ἀτέλεστον 8, 4 uso homérico no se limita al tiempo
ἄσυλον 8, 48 santuario religioso inviolado

ἐναλίγκιος semejante no idéntico, véase el uso homérico –luego la esfericidad es tan sólo una imagen un δοκοῦν (representación)

contradicción

τετελέσμενον (razón) – ἀτέλεστον (místico) véase 8, 32, 42-3

paralelo a la contradicción

ἕν (8, 6) – ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (8, 25) (confirmado 4, 2-4 οὔτε συνιστάμενον)

otra contradicción

8, 49 κύρει alcanza –va contra– sentido de movimiento véase el uso homérico inmovilidad – 8, 14-5 πέδῃσιν – ἔχει 8, 26 ἀκίνετον – πείρασι δεσμόν igualmente 8, 29. 30. 31».

45. Autógrafo de Colli al margen de DK I 235 (en la BC): «el tiempo empieza aquí». Véase SG II 302-303 de la trad. cast., nota a 11 [A3].
46. Véase DK I 235: enmienda de Brandis.
47. SG I 3 [A 15]. Véase PHK² 243 y especialmente 304 de la trad. cast.; FE 213-214 de la trad. cast.: «...lo que la verdad expresa está más allá de la representación, es aquello a lo que hemos dado el nombre de contacto, y que Parménides, que designa más inmediatamente lo inmediato, llama "el fulcro que no tiembla en el corazón de *Aletheia* bien redonda". Este fulcro de la vida remite a la experiencia de la que el nombre de Eleusis es un recuerdo, y que fue la matriz de donde surgieron estos sabios. Sin saberlo Platón atestigua este origen y este nexo irrecuperable, cuando describe la visión mistérica con un lenguaje inspirado en Parménides...».
48. Véase DK I 235: «P. Friedlaender *Platon* I 27».
49. Véase SG I nota a 4 [A14], 4 [A50] y la nota correspondiente; SG II nota a 8[B14] y a 11 [A1].
50. Autógrafo de Colli en DK I 287, al margen de 31A28 (Arist. *Met.* 984a8): «problema del uno-muchos inventado por Platón y Aristóteles». Véase *supra* la nota 20.
51. Véase, por ejemplo, Arist. *Met.* 1001a20; 1003b22-1004a2. Véase RE [174 (pág. 226)]; FE 101-102 de la trad. cast.

52. Véase FE 71-72, 216 de la trad. cast.; DN 191; RE [40. 144. 200. 227. 252. 625 nota].
53. Véase PHK² 166-167 de la trad. cast., y la lección del 6 de abril de 1967, págs. 198-202.
54. Para una recapitulación de esta indagación terminológica, véase la lección del 15 de abril de 1967, págs. 218-222.
55. En el ms. nota de Berti: «de los apuntes de Donatella».
56. Véase AO 1045, Índice terminológico: «*lo que es*: 16b21/ *el ser algo*: 1a5, 67b11/ *el ser de algo*: 146b3».
57. Véase Calogero 2 y sigs. y 21-22. Los pasajes de Eudemo y de Aristóteles están en 28A28 DK (Simpl. *in Arist. Phys.* 115, 11) y en *Met.* 1017a7-30.
58. Véase FE 101 y sigs. y 107-108 de la trad. cast.; RE [30. 126 (pág. 162). 174 (pág. 226)].
59. Véase SG I 35-37 de la trad. cast.
60. Véase SG I 4 [A50].
61. Véase SG II 11[A1] y la nota correspondiente. Para la discusión del fragmento de Anaximandro, véase la lección del 9 de diciembre de 1966, págs. 132-135.
62. Véase, por ejemplo, Arist. *Met.* 987a29-988a8; 1090a2 y sigs.
63. Véase SG III 14 [A48].
64. Véase *supra* la nota 27. Véase FE 100-104, 213-214, 234 de la trad. cast.; RE [226d] y [235]: «7.4.66... distinción τὸ ὄν que alude al contenido inexpresable (en Parménides, Platón, Aristóteles) y τὸ εἶναι que es ὄνομα».
65. PHK² 178-180 de la trad. cast.
66. Véase la lección del 14 de abril de 1967, págs. 214-217.
67. Comienza el segundo cuaderno del manuscrito. Autógrafo de Colli al margen: «continúa Parménides».
68. Para la discusión de los pasajes en los que aparece εἶναι, véase la lección del 15 de abril de 1967, págs. 218-222.
69. En Diels *Vors.* I 152. Para la discusión del fragmento, véase también la lección del 16 de diciembre de 1966, págs. 143-148 y la nota 35.
70. *no*] añadido autógrafo de Colli en el ms.
71. Véase la lección del 23 de febrero de 1967, págs. 176-181. El

fragmento B4 será analizado por separado en la lección del 6 de abril de 1967, págs. 198-202.

72. Véase la lección del 28 de abril de 1967, págs. 231-235, y la nota 118.

73. Véase SG III 145, nota a 14 [A37]; RE [235]: «7.4.66... Véase también Parménides donde dice que el εἶναι es un ὄνομα. Tal vez la identificación parmenídea νοεῖν – εἶναι significa como en Aristóteles que "ser" "verdad" es "tocar y decir", es decir, en el estadio primitivo, "pensar"».

74. Véase FE 216-217 de la trad. cast.: «El *logos* es una indagación, y en ella se abren dos vías. La necesidad ordena una decisión, según la ley de la alternativa. Si aquello ante lo que estamos no se capta como inmediatez, la vía tomada deberá ser la que dice "no es". Al decirlo así cederemos a la violencia del *logos*: esta respuesta está prohibida sin embargo, ante ella se yergue *Dike*, la diosa que imparte la enseñanza, que impone la prohibición. La segunda vía no debe seguirse. Sin embargo el *logos*, imponiendo una decisión, dejaba abierta la posibilidad del "no ser": pero el "no ser", aunque impuesto, paradójicamente significa en griego "no es posible", ya que "lo que no es" es "insondable" no se puede ni siquiera nombrar. La necesidad se detiene ante lo imposible. Por consiguiente hay una sola respuesta, que «es» –lo que en griego significa igualmente que "es posible". De este modo se concilia la modalidad con la cualidad».

75. *la alternativa ... lógica*] en el ms.: «la alternativa remite a la forma lógica entre el ἔστι y el οὐκ ἔστι».

76. Véase PHK² 177, de la trad. cast., nota 116

77. Véase PHK² 165 de la trad. cast.

78. Véase SG III 14 [A46] y la nota correspondiente.

79. *más tarde*] añadido autógrafo de Colli en el ms. Para la contemporaneidad entre Heráclito y Parménides, véase PHK² 155-160 de la trad. cast., donde se sitúa la vida de Parménides en el 530-450 y la de Heráclito en el 510-450 a. C.

80. Para la traducción, véase SG III 14 [A4].

81. Véase Diels *Vors*. I 153.

82. Véase la lección del 3 de febrero de 1966, págs. 58-61, y del 11 de marzo de 1966, págs. 95-98.
83. En el ms. nota de Berti: «de los apuntes de Donatella. Se han repetido una vez más todas las diferentes argumentaciones críticas respecto de la interpretación tradicional de las dos vías de los versos 3 y 5 del fragmento 2».
84. ὅπος ἔστι τι] en el ms: «ὅπος τί ἐστι», corrección autógrafa de Colli.
85. En el ms. nota de Berti: «de los apuntes de Donatella».
86. *Parménides*] en el ms.: «Gorgias»; corrección autógrafa de Colli.
87. En el ms. nota de Berti: «véase pág. 72 y pág. 1a», que remiten al ms. y se corresponden con las págs. 1180-181 del presente volumen. Para la identificación νοεῖν – εἶναι, véase RE [235].
88. Véase la lección del 23 de febrero de 1967, págs. 176-181. Para una discusión del fragmento, véase PHK² 165-169 de la trad. cast.
89. Véase PHK² 169 de la trad. cast.
90. Véase la lección del 27 de enero de 1967, págs. 165-169. Véase PHK² 166-167 de la trad. cast.
91. Véase PHK² 169 de la trad. cast.
92. Autógrafo de Colli en DK I 244 (en la BC), al margen de B16: «*Od.* 18, 136». Véase PHK² 169-176 de la trad. cast.
93. Véase 28A46 DK, y la lección del 8 de abril de 1967, págs. 206-210.
94. Véase PHK² 174 de la trad. cast.: «Repárese que κρᾶσις no se traduce por mezcla sino como *fusión*; el término acentúa el elemento unificador respecto a la multiplicidad que contiene».
95. Véase PHK² 112 de la trad. cast., nota 56.
96. Véase PHK² 169-170 de la trad. cast., y la nota 116.
97. En el ms. nota de Berti: «pero Regenbogen entiende el *De sensu* como un libro de las Φυσικῶν δόξαι, recordado por Untersteiner».
98. Véase *supra* la nota 32.
99. Véase la lección del 23 de febrero de 1967, págs. 176-181.
100. Véase Calogero 14.

101. Véase la lección del 26 de marzo de 1966, págs. 106-109.

102. Véanse las lecciones del 16 al 24 de febrero de 1967, págs. 170-184.

103. Véase PHK² 164 de la trad. cast..

104. Véase la lección del 20 de enero de 1967, págs. 150-155.

105. Véanse las lecciones del 2 de marzo, págs. 186-189, y el 14 de abril de 1967, págs. 214-217. Véase SG III 145.

106. Χρὴ δοκιμῶσ(αι), traducido por «se debe afirmar», es la última decisión de Colli respecto de la cuestión textual de B1, 32. Se modifica así la preferencia por la lectura δοκίμως manifestada al final de la lección del 15 de diciembre (véase pág. 143) y reiterada por Colli en la lección del 19 de enero (véanse págs. 149-150). Surge, sin embargo, una duda respecto de la traducción efectivamente propuesta por Colli el 15 de diciembre: en el ms. encontramos «aceptar [*accettare*]», en lugar de «afirmar [*accertare*]». Berti no excluye que pueda tratarse de un descuido involuntario de los apuntes, probablemente influenciado por la versión italiana de *annehmen* en la segunda edición de Diels, o simplemente provocada por la proximidad de la expresión «...que Colli fundamentalmente acepta» con la que había introducido la traducción del texto griego. En efecto, en la misma lección del 15 de diciembre, Colli declaró explícitamente que aceptaba la primera traducción de Diels, que reza: «wie man alles durchforschend das Scheinsein auf seine Echtheit prüfen muss». Probablemente fue el carácter confuso de esta traducción en los apuntes lo que indujo a Berti a requerir de Colli la aclaración registrada en esta lección.

107. Véase FE 197-198 y 218-223 de la trad. cast.; DN 33-36 y 102-103 de la trad. cast.; NF 63-69 de la trad. cast.

108. Véase Diog. IX 25 (29A1 DK) y Ze pág. 161, de la trad. cast., nota 3.

109. Véase RE [147].

110. Para la cronología, véase Ze 29-40 de la trad. cast., PHK² 155-158 de la trad. cast., y PParm 27-29. Véase RE [13].

111. Véanse la lección del 15 de abril de 1967, págs. 218-222, y la lección del 26 de marzo de 1966, págs. 106-109.

112. Véase la lección del 23 de febrero de 1967, págs. 176-181.
113. Véase la lección del 25 de febrero de 1967, págs. 185-186.
114. Véase la lección del 27 de enero de 1966, págs. 50-54, y en Ze las lecciones del 15 de enero, 43-46 de la trad. cast., y del 13 de mayo de 1965, 153-155 de la trad. cast.
115. Véanse las lecciones del 27 y 28 de enero de 1966, págs. 50-56 y en Ze, la lección del 14 de mayo, 1965, 156-157 de la trad. cast.
116. Véase Ze, la lección del 29 de enero de 1965, 61-66 de la trad. cast.
117. Véase Ze, la lección del 13 de mayo de 1965, 153-155 de la trad. cast. Véase FE 224-227 de la trad. cast.: «Parménides recorrió los caminos de la negación, pero quiso apartar de ellos a los hombres, con palabras mesuradas e imperiosas. Sin embargo un joven discípulo, Zenón de Elea, desobedece, rompe la prohibición. Lo que aparece como transgresión debe ser interpretado sin embargo como acuerdo en profundidad; que su impulso apuntó ante todo en la dirección y en apoyo del maestro, se puede afirmar con certeza, incluso en un sentido más sutil del que defiende Platón, que fue el primero en hablar de su "ayuda" a Parménides... Parménides ha impuesto la ley de la alternativa "es o no es", y es precisamente mediante la aplicación de este principio que Zenón une o separa, para cada anillo deductivo, los conceptos de sus demostraciones. Con ello la negación escapa del veto parmenídeo, puesto que también la respuesta "no es" queda integrada en el tejido demostrativo. Y he aquí que aparece entonces el resultado desconcertante: mediante el uso de este dilema, que lleva la exclusión... de la conjunción "es y no es", paradójicamente es esta última respuesta, por medio de la articulación de los nexos deductivos paralelos, la que viene impuesta por la violencia del *logos*... Porque lo que la dialéctica aniquila no es sólo la fe en la razón de ser constructiva y de poder incidir de modo creativo en la composición de la expresión, sino también, retrospectivamente, la misma realidad de las expresiones primarias, es decir de la experiencia sensible, que queda vaciada de todo

valor independiente y mostrada como pura apariencia. En todo caso, destruida totalmente la representación, permanece "inviolable" lo inmediato: ésta es la ayuda de Zenón». Véase también NF 76-79 de la trad. cast., y RE [200. 201].

118. *obsérvese que ... B2, 5*] marcado por Colli con una línea al margen del ms.

119. *(para el tercio excluso... la misma cosa»)*] marcado por Colli con una linea al margen del ms.

120. *si se afirmara... rechazada*] marcado por Colli con una línea al margen del ms.

121. Véase FE 54 de la trad. cast.; RE [146. 226c. 479].

122. *de hecho*] corrección autógrafa de Colli en lugar del «genérica» del ms.

123. Véase 28B1 11-14 DK: «Ahí está la puerta que se abre a los senderos de la Noche y del Día, y la enmarcan por los dos extremos el arquitrabe y el umbral de piedra, y, en lo alto del éter, la cubren grandes batientes de los que Dike, que mucho castiga, tiene las llaves del doble uso» (Pasquinelli 226-227); [en la versión de A. Bernabé reza como sigue: «Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día y las enmarcan dintel y umbral de piedra. Situadas en el éter, cubren el vano con grandes portones; las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago»].

124. *«posible»*] corrección autógrafa de Colli en lugar del «necesario» del ms.

125. *dominable*] comienza el tercer cuaderno del ms.

126. Véase FE 128-130 de la trad. cast.

127. *por un lado el ser... modal*] marcado por Colli con una línea al margen del ms.

128. *En la antítesis* ἔστιν – οὐκ – ἔστιν ... *una cualidad*] marcado por Colli con una línea al margen del ms.

129. *Pero es mejor pensar ... de Zenón*] marcado por Colli con una línea al margen del ms. Para concluir, reproduzco aquí el apunte en bolígrafo rojo del segundo papel encontrado en DK (en la BC): «recibimos sólo la forma y no el contenido del conocimiento –no importa que el discípulo conozca el contenido, sólo debe defenderlo».

ÍNDICE DE NOMBRES Y FUENTES

Los arábigos en *cursiva* remiten a las notas.

El presente volumen recoge las lecciones sobre filosofía griega dictadas por Giorgio Colli en la Universidad de Pisa entre 1965 y 1967, dedicadas a Gorgias y Parménides, recopiladas por Ernesto Berti, uno de sus alumnos. *Complementa las lecciones compiladas en Zenón de Elea* (Sexto Piso, 2006), dictadas un año antes, y se suma al valioso constructo erigido por uno de los más grandes filósofos del siglo XX.

Con su usual método histórico-filológico, Colli nos lleva nuevamente a la Grecia del siglo V a. C., lugar y época de nacimiento de la filosofía occidental. Desmenuzando todas las fuentes disponibles, así como las interpretaciones y traducciones que se han hecho a lo largo de veinticinco siglos, desde Platón y Aristóteles hasta Hermann Diels, el filósofo italiano postula sus propias y novedosas conclusiones. Hay, nos dice, una vía de continuidad de Parménides a Gorgias, pasando por Zenón, en la que se vislumbran los orígenes del pensamiento. Del primero provienen los conceptos fundamentales y algunas leyes del pensamiento lógico, si bien no se encuentra en su obra una elaboración formal de los mismos ni del pensamiento dialéctico-discursivo. Éste adviene con Zenón, cuyo «método destructivo» lleva al extremo la aplicación *radical de la racionalidad en la negación a partir de los contrarios. El mismo* método será aplicado por Gorgias hasta llegar, de la manera más elegante, a demostrar lógicamente que «nada es», es decir, a un nihilismo extremo caracterizado por la destrucción abierta, por la *reductio ad impossibile*, que terminará por mezclarse con la esfera político-retórica y el deseo de poder.

Entre uno y otro punto, la verdad transita de un estatuto ontológico que la plantea incognoscible al entendimiento humano, a un estatuto retórico-político en el que es encarnada por los presupuestos lógico-racionales del hombre. Colli nos señala este tránsito y nos advierte, al igual que los pensadores en análisis, sobre las consecuencias negativas de la aplicación constante de la razón, y sobre el olvido de la diferencia radical entre la verdad accesible al hombre y la verdad incognoscible del ser, entre *doxa* y *aletheia*, tan caro a las sociedades modernas.




ISBN 978-607-7781-31-8